Università
Ca'Foscari
Venezia

Corso di Laurea in Lingue, Culture e Società dell'Asia e dell'Africa Mediterranea (LICSAAM)

Tesi di Laurea

Ḥadīṯ ʻĪsà Ibn Hišām: alle origini del romanzo

–

Ca' Foscari
Dorsoduro 3246
30123 Venezia

Relatore
Prof. Simone Sibilio

Laureando
Marta Della Libera
Matricola 837757

Anno Accademico
2013 / 2014

Indice

Introduzione

"L'epoca d'oro dell'Egitto è tramontata da tempo;
se esso ha ancora un posto nel mondo moderno,
è soltanto perché imperi più giovani e vigorosi
l'hanno sottratto alla miseria del suo declino."[1]

Quando nel 1988 il romanziere egiziano Naǧīb Maḥfūẓ conseguì il Premio Nobel per la letteratura, nessuno, a parte pochi specialisti, era a conoscenza dell'esistenza di una letteratura araba viva, moderna e accattivante. Mai prima di allora l'Occidente aveva conferito un tale riconoscimento alla cultura orientale, ed araba in particolare. Mai come allora ci si era rivolti ad essa come ad una risorsa incredibilmente preziosa per l'umanità.

Tuttavia, in qualche modo, questa piccola ma significativa vittoria del mondo e della cultura araba venne e viene ancora oggi percepita come una vittoria occidentale: Naǧīb Maḥfūẓ era infatti riuscito a raggiungere l'apice massimo della letteratura nazionale egiziana mediante uno strumento tradizionalmente europeo: il romanzo. Senza l'apporto europeo, dunque, la cultura orientale non sarebbe stata capace di esprimersi, e di rappresentare se stessa, in maniera esteticamente e logicamente interessante, o comunque sufficientemente competitiva, a confronto con i livelli raggiunti dalla letteratura e, più in generale, dall'arte europea. Un'idea, questa, che viene confermata da molti studiosi nel campo dell'Orientalismo, fra cui Charles Vial, il quale afferma:

"The modern ḳiṣṣa owes nothing to Arab tradition. It is linked neither with the folklore of the Thousand an one nights not with tales of chivalry nor with narratives of adab."[2]

1 Said E.W., *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente,* Milano, Feltrinelli, 2006, p. 41.

2 Vial C., "Ḳiṣṣa." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Ed.: Bearman P., Bianquis T., Bosworth C.E., Van Donzel E., Heinrichs W.P. Brill Online, 2014 Ultimo consulto: 09 Maggio 2014 <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/kissa-COM_0523>

Peccato che tale affermazione risulti, purtroppo, imprecisa e superficiale. E' Roger Allen a smentirla, affermando che:

“ […] *such a categorical statement as this ignores certain subtleties. For, while the influence of the famous Thousand and one nights on the emerging novelistic tradition in the Arab world may be minimal, the same cannot be said of the impact of several of the popular folktale traditions on Europe in the eighteenth century and thereafter* […] “[3]

La constatazione di Allen non è solo particolarmente acuta, ma in questo contesto anche incredibilmente pertinente, dal momento che lo stesso Naǧīb Maḥfūẓ, nel 1982, pubblicò un'opera intitolata *Layālī Alf Layla* (trad. it. *Notti delle mille e una notte*), con la quale, invitando ad una lettura intertestuale, riprende una delle più maestose opere della storia letteraria universale. Una volta tradotta da Galland (1703-1713),[4] *Le mille e una notte* si dimostrarono infatti di enorme impatto ed influenza per quel che riguarda tutta la successiva produzione letteraria ed artistica in Occidente: basti pensare a *Sekherazada* e alla sinfonia di *Antara* del grande Rimskij-Korsakov[5], e ad un numero incredibile di prestiti letterari, sia da un punto di vista di *topoi* ed immagini che di invenzioni narrative.

Tuttavia c'è chi si è spinto oltre nella confutazione della causa della non-autonomia e non-autenticità della letteratura romanzesca araba, proponendo teorie più audaci. L'eccellente critico letterario Ǧabrā ’Ibrāhīm Ǧabrā sostiene che *Le mille e una notte* ed altre *sīra*[6] popolari offrano un terreno incredibilmente fertile per l'investigazione e la definizione dei primordi della moderna tradizione narrativa in forma di prosa.[7]

3 Allen R., *The Arabic Novel: an Historical and Critical Introduction*, New York, Syracuse University Press, 1982, p.16.

4 Cfr. Kipp C., *The Arabian Nights in England: Galland's translation and its successors*, in «JAL», vol. V, 1974, pp. 44-54.

5 Un interessante approfondimento sull'argomento viene svolto in Riccardi L., "Un'eco d'oriente. Sekherazada di Rimskij-Korsakov.", in «Riviste UNIMI». Ultimo consulto: 2 Maggio 2014. <riviste.unimi.it/index.php/DoctorVirtualis/article/download/544/740>

6 Inizialmente noto come genere letterario biografico con particolare riferimento alla vita del Profeta, durante l'epoca ayyubide e mamelucca la *sīra* ha conosciuto una straordinaria diffusione come racconto popolare, le cui narrazioni gravitavano attorno alle vicende di uno o più personaggi storici o letterari molto apprezzati. Più dettagliate informazioni vengono offerte in Meisami J.S., Starkey P., *Encyclopedia of Arabic Literature*, vol. 2, Taylor & Francis, 1998, p. 726.

7 Cfr. Ǧabrā ’I.Ǧ., *Yanābī‘ al-ru’yā*, Bayrūt, al-Mu’assasa al-‘Arabiyya, 1979, pp. 68-71. Si veda anche al-

Il critico iraqeno Ṣafā' al-Ḫulūṣī sostiene addirittura che la comparsa delle traduzioni in inglese de *Le mille e una notte* abbia giocato un ruolo fondamentale per la nascita del moderno romanzo europeo.[8]

Ma se anche accettassimo che il romanzo arabo, e quindi la fortuna del suo maggior esponente, Naǧīb Maḥfūẓ, siano un prodotto dell'Occidente, vi è un intellettuale che invece si è distinto per la propria straordinaria originalità, sapendo dimostrare quanto la lingua araba e le sue forme di espressione più classiche e tradizionali potessero rivelarsi come estremamente efficaci e potenti nella narrazione, senza bisogno di prestiti esterni. Tale figura è Muḥammad al-Muwayliḥī, celebre autore di *Ḥadīṯ ʻĪsà Ibn Hišām,* opera sotto forma di *maqāma*[9] pubblicata per la prima volta nel 1907, e che rappresenta senza dubbio uno dei precursori del romanzo arabo moderno. Senza tale indispensabile opera, forse, non si avrebbe avuto Zaynab[10], e senza di esso non si sarebbe arrivati ad altri fondamentali capolavori, fra cui quelli che permisero, per la prima volta ad uno scrittore arabo, di vincere il Premio Nobel.

All'interno di questo contesto, *Ḥadīṯ ʻĪsà Ibn Hišām* si è rivelato essere un'opera fondamentale, poiché innovativa e fresca, pur riuscendo a mantenersi particolarmente distaccata dalle modalità espressive europee che già da alcuni decenni cominciavano a diffondersi per mezzo delle sempre più frequenti traduzioni dei classici.

Muḥammad al-Muwayliḥī è così riuscito ad accreditarsi come innovatore della lingua e primissimo intellettuale attento alla critica ed all'analisi della società, riuscendo allo stesso tempo a scampare allo sguardo ricco di stereotipi e pregiudizi con cui una parte della cultura occidentale ha guardato. *Ḥadīṯ ʻĪsà Ibn Hišām* è infatti la prova che il pensiero orientale, o "*la fantasia orientale"*, come amò definirla 'Imīl Habībī[11], non sono assolutamente un prodotto

---

Ḫulūṣī Ṣ., *al-Mūnūlūǧ al-dāḫilī fī Alf Layla wa-Layla*, al-ʻArabī, 1980, pp. 120-2.

8 Khulusi S., *Modern Arabic fiction with special reference to Iraq*, in «IC», vol. XXX, 1956, pp. 199-210.

9 Di *maqāma*, e di come questo genere letterario sia stato ripreso da Muḥammad al-Muwayliḥī, si parlerà nel capitolo 2.2.

10 Opera dell'egiziano Muḥammad Ḥusayn Haykal, *Zaynab* è considerato il primo vero e proprio romanzo della storia della letteratura araba. Fu infatti il primo romanzo non storico a carattere sociale considerato esteticamente e liricamente più vicino al canone occidentale. Per approfondire, si veda Haykal M.Ḥ., *Zaynab*, al-Qāhirah, Maktabat Nahḍat Miṣr, 1963, pp. 268-9. Accurate analisi possono essere consultate in Sakkut H., *The Egyptian novel and its main trends 1913-1952*, Cairo, The American University in Cairo Press, 1971, p. 12, ed anche in Smith C., *Love, passion and class in the fiction of Muhammad Husayn Haykal,* in «JAOS», vol. XCIX/2, 1979.

11 Si veda Habibi E., *Le straordinarie avventure di Felice Sventura il Pessottimista*, Roma, Editori Riuniti,

dell'Occidente, ma una forza viva e multiforme.

Il presente elaborato si propone, pertanto, di analizzare brevemente quest'opera, fondamentale all'interno del patrimonio culturale arabo, e che può e deve essere considerata simbolo della sua autenticità letteraria. E' a quest'ultima che tale lavoro spera di rendere omaggio, presentando in tre successivi capitoli, rispettivamente, il contesto socio-politico-culturale in cui l'opera è collocata, le sue caratteristiche letterarie, e la traduzione di alcuni estratti considerati particolarmente rappresentativi.

1990, p. 114.

Capitolo Primo

Il risveglio della letteratura araba in Egitto: alle origini del romanzo

1. Il contesto storico

Quando si parla di risveglio culturale arabo[1], di modernità araba e delle sue ricadute in ambito letterario, con l'elaborazione, o, se vogliamo, l'adozione di nuove forme letterarie, si è soliti fare riferimento ad un episodio ben preciso: l'approdo di Napoleone in Egitto nell'anno 1798.

In quegli anni, Napoleone era divenuto uno dei personaggi più rilevanti all'interno del governo rivoluzionario francese, il Direttorio. Accecato dal desiderio di prevalere sull'Inghilterra e metterla definitivamente sotto scacco, attraverso la creazione di un corridoio francese che passasse per il Mar Rosso fino all'Oceano Indiano, ma soprattutto eccitato all'idea di conquistare l'Egitto come un nuovo Alessandro[2], Napoleone sbarcò superbo ad Alessandria, trovandola debolmente fortificata ed impreparata ad una difesa militare. I Mamelucchi di Mourad Bey vennero presto sconfitti, e la via per il Cairo, e per l'Egitto intero, resa ora accessibile[3], non solo da un punto di vista politico e territoriale, ma anche culturale:

1 Quando si prende in considerazione il risveglio culturale che interessò il mondo arabo a partire dal XIX secolo si fa riferimento a quel complesso movimento di rinascita intellettuale, letteraria, politica, civile e tecnologica meglio conosciuto sotto il nome di *nahḍah*, le cui dinamiche sono ampiamente descritte in Camera D'Afflitto I., *Letteratura araba contemporanea. Dalla nahḍah a oggi*, Roma, Carocci, 2010.

2 Per capire meglio i sogni e lo slancio di Bonaparte verso l'Oriente e il Mediterraneo, si veda Tulard J., *Napoléon et la Méditerranée,* in *Français et Anglais en Méditerranée de la Révolution française à l'indépendance de la Grèce (1789-1830),* Vincennes, Service historique de la Marine, 1992. Si veda anche Hopkirk P., *Il Grande Gioco. I servizi segreti in Asia Centrale,* Milano, Adelphi, 2004. A pag. 47 si trova: *"Ero pieno di sogni* […] *mi vedevo fondare una nuova religione, marciare in Asia su un elefante, con un turbante in testa e nelle mani il nuovo Corano, che avrei scritto a misura delle mie necessità"*.

3 Le vicende storiche e militari sono riportate in maniera esaustiva in McGregor A.J., *A Military History of*

assieme a Napoleone, infatti, sbarcarono circa 160 studiosi e scienziati, componenti la *Commission des Sciences et Arts d'E'gypte*, incaricati di raccogliere ed elaborare più informazioni possibili su quella terra inesplorata, per pubblicare, infine, le proprie osservazioni e i propri studi in quell'opera monumentale che è la *Description de l'Egypte*[4], documento essenziale per la conoscenza e il dominio culturale sull'Oriente.

Il regime francese, tuttavia, non durò molto: esso fu scacciato, appena due anni più tardi, dalle forze congiunte degli Ottomani e dei Britannici. In ogni caso, l'invasione napoleonica, seppur breve, aveva lasciato un Egitto diverso, un Egitto che non sarebbe più stato lo stesso, come afferma, acutamente e senza cedere a superficiali eurocentrismi, Alexander Scholch:

"Nella versione vigente dal secolo XIX, caratterizzata dalla consapevolezza della missione civilizzatrice dell'Europa e della sostanziale superiorità dell'Occidente, non viene resa però giustizia alla storia araba e ottomana […] *Di conseguenza, negli studi storici più recenti vengono sempre più spesso sottolineate le linee di continuità della storia mediorientale prima e dopo la "svolta" del 1798, come pure le potenzialità di sviluppo economico e culturale autoctono. Ma se si ascrive al 1798 un significato simbolico, se con questa data si vuole anzitutto sottolineare che il rapporto tra Europa e Medio Oriente negli anni attorno al 1800 vi aggiunse una nuova qualità, allora è legittimo parlare di una svolta epocale."*[5]

Su questo punto ritorneremo in seguito. Per il momento ci basti asserire che, se la campagna di Bonaparte ha rappresentato un punto di svolta nei rapporti fra Europa e Medio Oriente, non bisogna dimenticare che già da tempo la regione siro-libanese assistiva ad una rinascita culturale,[6] il cui padre potrebbe essere considerato il vescovo di Aleppo, il maronita Ǧirmānūs Farḥāt (1670-1849)[7]. Di suo pugno è uno splendido *dīwān*, una raccolta di poesie, e una grammatica della lingua araba, *Baḥṯ al-matālib* (trad. it. *L'esame delle questioni*), opere che testimoniano la vivacità letteraria e intellettuale del *Bilād al-Šām*, in contrapposizione a chi sostiene il prolungarsi, fra i secoli XIV e XVII, di un periodo di oscurantismo e decadenza culturale, detto '*asr al-'inḥiṭāṭ*.

Modern Egypt: From the Ottoman Conquest to the Ramadan War, Greenwood Publishing Group, 2006.

4 Cfr. De Maillet B., Le Mascrier J.B., *Description de l'Egypte,* Genneau et Rollin, 1735.

5 Scholch A., *L'Oriente arabo nel secolo XIX (1800-1914)* in *Storia del mondo arabo,* di U. Haarman, Torino, Einaudi, 2010. Interessante a questo proposito è anche Gran P., *Islamic Roots of Capitalism. Egypt, 1760-1840*, Austin, 1979.

6 Si veda l'articolo di Fayṣal S. *'Aṣr al-inḥiṭāṭ*, in *al-'Alī Ṣāliḥ*, Bayrūt, Dār al-'Ilm li-al-Malāyīn, 1971, ed anche *al-Adab al-'Arabī fī āthār al-dārisīn*, Bayrūt, Dār al-'Ilm li-al-Malāyīn, 1971, dello stesso autore.

7 Cfr. Brill E.J., *First Encyclopaedia of Islam 1913-1936*, Brill, 1987, p. 78.

L'impatto di Napoleone con il Medio Oriente aveva toccato da vicino anche un valoroso comandante di origini circasse: Muḥammad ‘Alī (1769-1849). Mandato dal contingente ottomano a combattere contro le armate francesi, si rese presto conto della sconcertante inadeguatezza delle truppe da lui gestite in confronto all'esercito napoleonico, eccellentemente addestrato e dotato di armi incredibilmente moderne. Consapevole inoltre che la disfatta napoleonica dei Mamelucchi aveva scosso e delegittimato il loro dominio sull'Egitto, approfittò del vuoto di potere venutosi a creare con il ritiro dei francesi, installandovisi con la sua famiglia, e amministrando poi il paese con un'ottica totalmente nuova, in completa rottura con il passato mamelucco.[8]

La sua politica, che si dimostrò essere fallimentare in confronto alle sfide lanciate all'Egitto, anni più tardi, dalle potenze europee e dai loro interessi colonialisti, si dimostrò essere estremamente visionaria. Essa, in linea con le riforme allora intraprese nell'Impero Ottomano, sotto il nome di *tanẓīmāt*[9], si basava allo stesso tempo sul principio di indipendenza ed autonomia da Istanbul e dalle forze europee, orientandosi verso l'autoaffermazione con decisione e lungimiranza. Le istituzioni religiose vennero poste sotto un rigido controllo politico, e gli *ulamā'* imbrigliati nelle redini dello stato. La burocrazia venne configurata in maniera differente, attraverso un processo di centralizzazione ed emarginazione dei funzionari religiosi. Questo permise l'emergere di una classe di funzionari e burocrati laici, processo che andò ad interessare anche il campo della produzione culturale, che sfuggì dalle mani dei rappresentanti religiosi.

Perché il governo poggiasse su una base fiscale ed economica solida, Muḥammad ‘Alī monopolizzò commercio, agricoltura e artigianato e tentò, nel decennio seguente, di avviare l'industrializzazione del paese. Le infrastrutture agricole vennero ottimizzate, il sistema di irrigazione notevolmente migliorato, la superficie adibita alla coltivazione venne estesa, orientando la produzione verso l'intensività e l'esportazione, accanto all'introduzione di nuove merci.[10]

Ispirarsi all'Europa per poterne apprendere le soluzioni in grado di rendere l'Egitto abbastanza forte da potersi difendere dalle sue stesse minacce: questa era la linea di pensiero.

8 Per approfondire l'argomento, si veda Marsot A.L.S., *Egypt in the reign of Muhammad Ali*, Cambridge University Press, 1984.

9 Cfr. Agoston G., Masters B.A., *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, Infobase publishing, 2009, p. 554.

10 Si veda, per chiarimenti ed approfondimenti sull'argomento: Owen R., *The Middle East in the World Economy 1800-1914*, London – New York, 1981.

Questa fu anche la linea adottata sul piano tecnologico e militare, a tal punto che, nel 1815, Muḥammad ‘Alī formò un esercito totalmente nuovo, basato sul modello francese, e di cui un francese, il colonnello Joseph Sève, si era proposto come istruttore. Allo stesso tempo, cominciò a investire nelle missioni estere, inviando giovani studiosi in Europa, Francia e Italia soprattutto, in modo che questi, una volta apprese le lingue europee e le loro conoscenze, potessero tornare con un nuovo bagaglio culturale da adattare alle esigenze dell'Egitto. *“Furono tradotti manuali sulla guerra e le armi, mentre iniziarono a formarsi nuovi quadri militari e burocratici”*[11]. Alexander Scholch ci tiene tuttavia a precisare che *“l'obbiettivo non era l'adozione globale della tecnologia europea e delle più innovative conquiste scientifiche, ma il miglioramento e l'evoluzione dei mezzi produttivi e tecnici già esistenti nel paese”*[12].

Questo processo di apertura nei confronti dell'Occidente non poté non influenzare l'aspetto più squisitamente culturale della nuova intellighenzia egiziana, che vide l'apertura di scuole professionali a carattere europeo, fra le quali spiccano le prime scuole di lingue straniere, e le prime scuole di discipline scientifiche (farmacia, medicina, veterinaria, agraria...) nonché l'apertura delle prime scuole per l'istruzione femminile e di biblioteche incredibilmente fornite. Più avanti studieremo l'effetto che queste riforme hanno provocato nell'ambiente culturale egiziano ed arabo nel suo complesso.

Dopo aver assicurato alla sua famiglia la successione ereditaria, e ormai troppo vecchio per continuare a governare, Muḥammad ‘Alī passò le redini del governo al figlio, Sa‘īd, e poco dopo al nipote, ’Ismā‘īl (1789-1848)[13]. La sua salita al potere sancì, a partire dagli anni Cinquanta, una straordinaria apertura all'Europa, che riuscì a penetrarvi economicamente e culturalmente in maniera portentosa: l'ambizione del nuovo governatore era infatti quella di “civilizzare” ed “europeizzare” l'Egitto, o persino renderlo “parte dell'Europa”. Scholch riporta addirittura che *“nel 1878, il primo ministro designato, Nūbār Pascià, scrisse per Ismā’īl un discorso in cui proclamava: ‘Il mio paese non è più in Africa, adesso facciamo parte dell'Europa.’”*[14]

11 Allen R., *La letteratura araba*, Bologna, Il Mulino, 2006, p. 40.

12 Scholch A., *L'Oriente arabo nel secolo XIX (1800-1914)* in *Storia del mondo arabo,* di U. Haarman, Torino, Einaudi, 2010, p. 408.

13 Approfondisce la storia militare e politica dell'Egitto, senza dimenticare ’Ibrāhīm Pascià, l'opera di Gouin E., *L'Égypte au XIXe siècle: Histoire militaire et politique, anecdotique et pittoresque de Méhémet-Ali, Ibrahim-Pacha, Soliman-Pacha (colonel Sèves)*, P. Boizard, 1847.

14 Cfr. Scholch, *op. cit.*, p. 428. Il discorso di Nūbār Pascià si trova invece in *Moniteur Egyptien*, 1878. Altri lavori di Scholch considerano la politica di ’Ismā‘īl Pascià in maniera precisa ed esauriente, come *Agypten*

Fu così che l'Egitto venne introdotto nei mercati mondali, dove le merci europee poterono trovare nuovo spazio e nuove rendite. La coltivazione del cotone venne incentivata ed intensificata ai fini dell'esportazione. La presenza europea si fece progressivamente più vigorosa, con l'arrivo di un gran numero di affaristi e speculatori intenti ad arricchirsi attraverso il commercio libero e l'investimento di capitali. Un processo, questo, che portò il paese ad un rapido tracollo finanziario, una volta che ’Ismā‘īl diede avvio alla costruzione del canale di Suez, progetto che doveva essere supportato dai capitali europei, ma che alla fine si rivelò un pesante macigno per le sole finanze egiziane, che contrassero un debito troppo grande per essere affrontato senza un disastro. Tale disastro prese definitivamente forma quando, dopo che il pascià venne dichiarato insolvente, la *Commission Supérieure d'Enquete*, messa in piedi nel marzo del 1878, definì una serie di manovre inderogabili, fra cui l'istituzione di un nuovo governo, di cui facevano parte ministri europei. Ciò non fece altro che delegttimare ’Ismā‘īl, il quale, dopo l'opposizione nella primavera del 1879, venne esiliato. Era l'inizio della penetrazione coloniale britannica. Andremo ora a considerare le ripercussioni sociali e culturali di questo processo.

2. Il risveglio socio-culturale

Abbiamo visto come l'Egitto, a partire da un iniziale impulso esercitato dalla spedizione napoleonica del 1798, abbia poi preso la via dell'autodeterminazione, nel tentativo di tenere testa ad un'Europa in piena industrializzazione, *“tramite processi analoghi di trasformazione socioculturale ed economico-tecnologica”*[15]. Abbiamo visto anche come tale processo, rivelatosi infine fallimentare, condusse l'Egitto “dallo sviluppo al sottosviluppo”, rendendolo particolarmente vulnerabile alle stesse forze da cui aveva tentato di difendersi: le potenze europee.

---

den Agypten! Die politische und gesellschaftche Krise der Jahre 1878-1882 in Agypten, Zürich , 1972, e *Wirtschaftliche Durchdringung und politische Kontrolle durch die europaischen Machte im Osmanischen Reich (Konstantinopel, Kairo, Tunis)*, in «Geschichte und Gesellshaft», vol. I, n. 4, 1975, pp. 404-46.

15 Cfr. Scholch A., *Agypten in der ersten und Japan in der zweiten Halfte des 19. Jahrhunderts: ein entwicklungsgeschichtlicher Vergleich*, in «Geschichte in Wissenschaft und Unterricht», vol. XXXIII, n. 6, 1982, pp. 333-46.

In questo contesto, possiamo affermare che, più che un incontro con l'Europa, l'Egitto, e in seguito il mondo arabo tutto, subì un vero e proprio scontro. Non possiamo però negare il fatto che proprio grazie a questo nuovo approccio all'Europa, durante la gestione del paese da parte di Muḥammad ʻAlī ed ʼIsmāʻīl Pascià, l'Egitto abbia conosciuto un periodo di enorme sviluppo, che prese forma concreta attraverso le manovre economiche e di gestione urbana e territoriale, ma che si fece sentire soprattutto da un punto di vista di crescita sociale, civile, culturale, e riguardante la produzione intellettuale.

Mentre *"in Siria, Iraq e nel Maghreb, le autorità ottomane esercitavano* […] *uno stretto controllo sulla comunità intellettuale e sulle comunicazioni col mondo esterno"*[16], in Egitto si dava avvio ad un processo di avvicinamento alla cultura europea e di studio della stessa, grazie all'apporto della nuova intellighenzia egiziana. Rifāʻa al-Ṭahṭāwī[17] (m. 1873) è uno dei primi e più virtuosi esponenti. A lui si deve la fondazione della prima scuola di traduzioni, struttura che seppe dare nuove opportunità educative ai giovani egiziani, che in pochi anni riuscirono ad avvicinarsi alla lettura ed allo studio dei classici europei. Il suo pensiero riguardo al futuro dell'Egitto ed alle sue modalità di sviluppo fu d'ispirazione per molti altri che lo seguirono:

"la concezione del cambiamento, come principio basilare della vita sociale[...]; la necessità e la possibilità di reinterpretare la šarīʻa alla luce dei bisogni del tempo; l'obbiettivo politico del bene comune, raggiungibile tramite il progresso economico [...]. Per incentivare il proprio benessere materiale, gli Egiziani avrebbero dovuto assimilare le moderne conoscenze scientifiche, e pertanto gli Europei che le trasmettevano erano i benvenuti nel paese. I fondamenti religiosi del bene comune non venivano quindi intaccati, anche perché un tempo gli Europei avevano mutuato in molti settori le conoscenze scientifiche degli arabi; in un certo senso, ora questi riprendevano possesso della loro eredità."[18]

Dello stesso pensiero si dimostrarono altri pionieri del rinascimento intellettuale arabo, fra

16 Allen R., *La letteratura araba*, Bologna, Il Mulino, 2006, p. 39.

17 Per informazioni più dettagliate sul personaggio, si rimanda a Goldschmidt A., *Biografical Dictionary of Modern Egypt*, Lynne Rienner Publishers, 2000, p. 206.

18 Cfr. Scholch A., *L'Oriente arabo nel secolo XIX (1800-1914)* in *Storia del mondo arabo,* di U. Haarman, Torino, Einaudi, 2010. Sicuramente utili al fine di approfondire il tema della teoria del progresso in Egitto e dei suoi intellettuali sono le seguenti opere: Braune W., *Der islamische Orient zwischen Vergangenheit und Zukunft*, Bern, 1960 e Hourani A., *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, London, 1962.

cui il tunisino Ḫayr al-Dīn al-Tūnisī[19] (1810-89) e il libanese Buṭrus al-Bustānī[20] (1819-83).

Quest'ultimo, cristiano maronita convertitosi successivamente alla confessione protestante, definì il proprio approccio al mutamento culturale ed al progresso in base alla propria differente identità confessionale. Totalmente in linea con il pensiero di al-Ṭahṭāwī, egli tentò però di difendere l'uguaglianza politica e giuridica dei non musulmani, maturando via via la convinzione che il mondo arabo avrebbe avuto bisogno di identificarsi con un ideale diverso, che gli garantisse una coesione e una solidarietà di tipo laico, e quindi universale, che lo avrebbe reso meno vulnerabile alle lotte civili intestine che martoriavano il *Bilād al-Šām*.

Un orientamento differente, da questo punto di vista, fu seguito da Ḫayr al-Dīn al-Tūnisī, e in seguito da Ǧamāl al-Dīn al-Afġānī[21] (1838-1897), sostenitore di un ideale di panislamismo rivoluzionario, secondo cui l'Oriente sarebbe stato in grado di gestire la prorompente ondata di sviluppo mediante una corretta interpretazione della legge islamica, ed una coesione che fosse da identificare con la *Umma*.

Una visione simile venne adottata da Muḥammad ʻAbduh[22] (1849-1905), secondo il quale il Corano restava il pilastro fondamentale a cui rivolgersi, sostenendo allo stesso tempo l'inadeguatezza del principio del *taqlīd*, ossia l'"aderenza alla pratica anteriore". Tali idee daranno poi origine ad un vero e proprio movimento riformatore, detto *salafiyya*, che si proponeva di educare ad un Islam aderente alle opinioni delle grandi autorità del passato, seppur orientato ad un approccio di conciliazione nei confronti delle sfide della modernità.

A questa modernità, facente appello ai principi di un Islam sentito come fluido e capace di essere adattato alle esigenze di una società in mutamento, si ispirò anche il giurista egiziano Qāsim ʼAmīn[23] (1863-1908), passato alla storia come uno dei primi promotori dell'emancipazione della donna attraverso l'educazione femminile, che a suo parere avrebbe costituito un vantaggio per la società nel suo complesso, e che fu presto accontentato dalle iniziative lungimiranti di Muḥammad ʻAlī, il quale diede l'avvio alle prime scuole per

---

19 Si trovano dettagliate informazioni riguardanti Ḫayr al-Dīn al-Tūnisī in Kurzman C., *Modernist Islam, 1840-1940: A Sourcebook*, Oxford University Press, 2002, p. 40.

20 Per ulteriori dettagli sulla vita del personaggio, si consulti Meisami J.S., Starkey P., *Encyclopedia of Arabic Literature,* vol. I, Taylor & Francis, 1998, p. 164.

21 Cfr. "Jamāl al-Dīn al-Afghānī.", *Encyclopaedia Britannica.* Ultimo consulto: 04 Maggio 2014 <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/299778/Jamal-al-Din-al-Afghani>

22 Si approfondisca con Sedgwick M.J., *Muhammad Abduh*, Oneworld Publications, 2010.

23 Kurzman, *op. cit.,* p. 61.

l'istruzione femminile.[24]

Intanto l'Egitto cresceva. La produzione agricola si faceva sempre più determinante per l'economia del paese, e la monocoltura del cotone cambiò l'assetto sociale precedentemente esistente. Si venne a formare un potente ceto latifondista. Mentre queste trasformazioni avvenivano, anche nelle città, affianco al potenziamento delle infrastrutture, apparvero modelli urbanistici ed architettonici sempre più moderni e di stampo europeo. Nel 1840 vennero introdotte le carrozze, le quali, non riuscendo a circolare per le anguste stradine del Cairo, portarono il pascià Muḥammad ʻAlī a soddisfare l'ambizione di dare avvio alla costruzione di una Cairo moderna, rendendola molto più simile ad una città occidentale, con l'ampliamento delle strade, e valendosi della collaborazione di architetti e ingegneri occidentali.

Con il khedivè ʼIsmāʻīl, l'imponente opera di modernizzazione urbana divenne ancora più evidente:

"*Egli conosceva la vecchia Parigi, ma fu impressionato dalle radicali trasformazioni apportate da Haussmann alla capitale francese dal 1853, eliminando le strette vie tortuose per lasciare spazio agli ampi boulevard integrando piazze e parchi. Quando rivide la città in occasione dell'Exposition Universelle del 1867 ne fu profondamente colpito e immaginò uno sviluppo analogo per il Cairo. Progettò così una città attraversata da ampi viali, fornita di gas per l'illuminazione, di edifici pubblici, teatri e teatri dell'opera, dando avvio a quello che è oggi downtown Cairo.*[...] *Il processo di modernizzazione produsse una netta separazione tra due distinti spazi urbani. Da un lato la maggiorparte dei cairoti* […] *viveva nei vecchi quartieri che conoscevano un progressivo degrado.* […] *Gli spazi moderni erano riservati agli europei e agli egiziani facoltosi che ambivano ad uno stile di vita europeo.* […] *uomini e donne si mescolavano liberamente negli spazi pubblici, alcolici e gioco d'azzardo erano praticati senza restrizioni."*[25]

L'antica capitale egiziana era così divenuta una moderna metropoli, soprattutto dopo che, in seguito ai frequenti conflitti interconfessionali che si verificavano nel *Bilād al-Šām*, numerosissimi cristiani avevano lasciato la loro casa per emigrare nel più stabile Egitto, che faceva gola per la sua vivacità.

24 *"Nel 1832 fu fondata la prima scuola per ostetriche, Madrasat al-hākimāt, voluta da Muḥammad ʻAlī; nel 1873 fu la volta della prima scuola elementare femminile, seguita nel 1874 da una scuola secondaria aperta alle ragazze"* da Camera D'Afflitto I., *Letteratura araba contemporanea. Dalla nahḍah a oggi*, Roma, Carocci, 2010, p. 24.

25 De Poli B., "Lo sviluppo urbano nel XX secolo. Il Cairo." Materiali didattici I.S.A., Università Ca' Foscari di Venezia. Ultimo consulto: 04 Maggio 2014 <http://static.unive.it/isa/file/download/elementId/10318990>

Questo rese Il Cairo una città ancora più dinamica e culturalmente vivace, dal momento che l'apporto degli intellettuali siriani si dimostrò di grande rilevanza. Di origine siriana furono infatti numerosi e promettenti giornalisti, che spesso migravano in Egitto in cerca di un ambiente più stabile e sereno dove dedicarsi alla pubblicazione di opere e articoli di giornale.

A partire dalla seconda metà del secolo XIX, infatti, si assistì ad un portentoso e rapido aumento del numero dei quotidiani. Quello della fondazione delle stamperie era stato infatti un fenomeno incredibilmente veloce, che si era espanso a macchia d'olio in tutto il mondo islamico grazie ad una prima spinta operata da Muḥammad ʻAlī. Prima di lui, era stato Bonaparte a gettare in Egitto le basi per la creazione di una stampa locale, che in quel momento era funzionale nei confronti della commissione scientifica francese, che si era adoperata per la pubblicazione di due giornali: *Le Courier de l'Egypte* e *La Décade égyptienne*.[26] Tuttavia, una volta che i francesi se ne furono andati, e con essi la commissione scientifica, la stampa cessò la propria attività.

E' nel 1821 che, grazie a Muḥammad ʻAlī, si ha la fondazione della prima vera e propria tipografia egiziana, quella di Būlāq, che prende il nome dal quartiere del Cairo in cui tutt'oggi è ubicata. Solo sette anni più tardi abbiamo la pubblicazione del primo giornale della *Dār al-Islām*, *Al-Waqā'iʻ al-miṣriyyah* (trad it. *Le vicende egiziane*), bollettino ufficiale del governo egiziano, scritto inizialmente in turco ed arabo, e poi successivamente solo in lingua araba. Darà l'avvio ad un fenomeno di diffusione di nuovi e sempre più indipendenti giornali a tal punto che, nel giro di pochi decenni, tutto il mondo arabo si trovò a goderne i vantaggi.[27]

In particolar modo,*"the foundation of general and specialized newspapers – dailies, weeklies, and monthlies – provided ample space not only for the political debates surrounding the presence of foreign occupying forces and need for nationalist movements to resist them but also for cultural discussions about the need for a balance between the indigenous and the imported, the traditional and the modern, the teachings of Islam and those of Western culture."*[28]

Non solo: i quotidiani si rivelarono anche uno strumento eccellente al fine della diffusione di una cultura letteraria fresca e moderna, e per la nascita del romanzo, che a quel punto della

26 Cfr. Elias H.E., *La presse arabe*, Paris, Misonneuve & Larose, 1993, p. 14.

27 Per una panoramica più dettagliata riguardo alla stampa araba e ai giornali più importanti, si veda Camera D'Afflitto I., *Letteratura araba contemporanea. Dalla nahḍah a oggi*, Roma, Carocci, 2010.

28 Allen R., *The Arabic Novel: an Historical and Critical Introduction*, New York, Syracuse University Press, 1982, p. 295.

storia dell'Egitto aveva trovato un terreno particolarmente fertile. Andremo ora ad analizzarne le primissime fasi di sviluppo.

3. Verso il romanzo

Analogamente a ciò che si verificò in Europa, la stampa giocò un ruolo di fondamentale importanza non solo per quel che riguarda lo sviluppo di una lingua moderna, più fresca e consona all'espressione delle nuove realtà in emersione nel mondo arabo, ma anche per la nascita di un nuovo genere letterario. I giornalisti arabi non furono, infatti, soltanto i portavoce di una società *in fieri*, e in pieno sconvolgimento, ma si proposero come gli intellettuali forse più recettivi nei confronti di tutto ciò che di nuovo c'era da scoprire, affiancati dalle ondate di traduzione dei classici europei, fra i primi *Il Conte di Montecristo* di Alexandre Dumas e *Le Avventure di Telemaco* di Fénelon[29], che divennero estremamente popolari.

A partire dalle traduzioni di alcune opere del canone europeo, nella *Dār al-Islām* si cominciò a pubblicare romanzi e racconti a puntate.[30] Questo avveniva non solo sulle varie riviste letterarie circolanti, ma anche e soprattutto sui quotidiani, al cui carattere politico e ideologico si cercava di affiancare scritti più leggeri e divertenti, con lo scopo di attirare un numero di lettori sempre più corposo. Un espediente geniale che ebbe un enorme successo a partire dal 1892, anno in cui tale strategia venne presa in considerazione dal giornale *al-Hilāl*, gestito da Ǧūrǧī Zaydān, poi imitato anche da *al-'Ahrām*, con ottimi risultati.

In tal senso, abbiamo la presenza di un'intima simbiosi fra giornalismo e letteratura: poiché, infatti, molti scrittori avevano cominciato a dedicarsi contemporaneamente sia all'uno che all'altra attività, entrambe riuscirono a svilupparsi e diffondersi fra la gente con costante

29 *Il Conte di Montecristo*, capolavoro di Alexandre Dumas, fu tradotto da Sālim Sa'ab, mentre *Le Avventure di telemaco* vennero tradotte da Rifā'a al-Ṭahṭāwī, con il titolo *Mawāqi' al-aflāq fī waqā'i' Tilīmāk* (trad it. *Gli eventi degli astri nelle vicende di Telemaco*), primissima traduzione di un'opera francese in lingua araba. Si veda Moosa M., *The Origins of Modern Arabic Fiction*, Lynne Rienner Publishers, 1997, pp. 455.

30 E' infatti noto che uno dei fattori che portarono le opere del grande Charles Dickens alla notorietà furono principalmente la loro pubblicazione a puntate su riviste e giornali, a partire da *The Posthumous Papers of the Pickwick Club*, a *Sketches by Boz* e *Oliver Twist*, pubblicati nel periodico *Bentley's Miscellany.* Questo stratagemma risultò molto efficace, in quanto l'autore era legato da un forte legame con il pubblico, di cui ascoltava le aspettative e le preferenze, per poi conformare di conseguenza le puntate in via di pubblicazione.

intensità e in reciproco aiuto. Da un lato, il giornale permetteva la diffusione della nuova letteratura allora nascente; dall'altro, quest'ultima traeva la propria linfa e vitalità dalla scrittura giornalistica, adottandone le più snelle ed efficaci tecniche espressive, a scapito di un linguaggio ampolloso e sofisticato, oramai obsoleto.

Fu il libanese Ǧūrǧī Zaydān (1861-1914)[31], una volta emigrato in Egitto, a capire che nei giornali c'era ora abbastanza spazio per racconti a carattere pedagogico e nazionalistico. Ebbe l'intuizione di ambientarli nel passato, in epoche antiche e gloriose che rievocassero al popolo arabo la storia della propria forza e la forza della propria cultura, pur senza rinunciare alla leggerezza del racconto nel suo complesso, resa attraverso l'inserimento di struggenti storie d'amore. Si può dire che in questo modo Ǧūrǧī Zaydān abbia dato inizio al romanzo storico arabo, un genere letterario che si rifaceva al Romanticismo europeo ed alle opere di Walter Scott, e che venne poi imitato da altri grandi del suo tempo, come Ya'qūb Ṣarrūf (m.1927) e Faraḥ Anṭūn (m.1922). La disponibilità di queste opere costituì un passo avanti nello sviluppo del genere del romanzo, ancora in abbozzo, ma da ora in poi stabilmente orientato sulla strada della questione sociale.

Tuttavia, secondo Matti Moosa, vi era chi considerava la ripresa di apporti europei qualcosa di pernicioso per la cultura araba:

"Many Egyptian writers with a taste for classical Arabic considered these translations [from Western fiction] *literary trash. Some even believed that they were intended to corrupt the morals of the young and to nourish dishonorable affections. Therefore, a few serious Egyptian writers began to revive and adapt an elegant medieval literary genre, the maqāma, to criticize many aspects of their society. Their ideas and literary techniques were important to the development of modern Arabic fiction."*[32]

Vi fu dunque chi favorì un differente approccio nei confonti della letteratura, dimostrando di preferire scrivere, quasi in negativo rispetto ai romanzi storici, narrazioni attuali attraverso l'utilizzo di strumenti espressivi classici e tradizionali. Nacque così la *neo-maqāma*, un genere letterario che rivisitava le tendenze stilistiche della prosa del passato, mediante l'uso del *saj'* e del dialogo, all'interno di un contesto picaresco e irriverente[33], pur senza rinunciare

31 Il personaggio e le sue opere vengono analizzati da Ware L.B., *Jurji Zaydan: the Role of Popular History in the Formation of a New Arab World-view*, Princeton University, 1973. Si veda anche Philipp T., *Ǧurǧī Zaydān, his life and thought*, Beirut and Wiesbaden, Orient-Institut der DMG-Franz Steiner, 1979.

32 Moosa M., *The Origins of Modern Arabic Fiction*, Lynne Rienner Publishers, 1997, p. 121.

33 Gli aspetti più puramente tecnici del genere della *maqāma* e della *neo-maqāma* verranno ripresi ed

all'obbiettivo di fornire al lettore una panoramica disillusa sul mondo moderno. Tale genere letterario venne adottato da alcuni esponenti dell'intellighenzia libanese, come Nāṣīf al-Yāziğī (1800-1871), autore di *Mağma‘ al-Baḥrayn*[34] e ’Aḥmad Fāris al-Šidyāq (1804-1887), che scrisse l'opera nota col nome di *Al-Sāq ‘alā al-Sāq fī mā huwa al-Fāryāq*[35], sorta di resoconto di viaggio stilato in vari paesi d'Europa (Londra, Parigi e Cambridge). Sembra che lo scopo di entrambi gli autori fosse soprattutto quello di dimostrare la dignità letteraria di una lingua araba ancora legata a virtuosismi stilistici, come ci conferma Roger Allen:

“there is little narrative content, and the work is merely used as a vehicle for the demonstration of the author's skill in the use of recherché words and phrases […] *as Gibb points out*[36]*, he* [al-Yāziğī] *was one of the pillars of the modern Arabic renaissance, but not in the sense that he determined the direction which it was to follow.'”*[37]

E' infatti solo con Muḥammad al-Muwayliḥī che la *neo-maqāma* diventa efficace strumento per una disincantata ed aspra satira sociale, la cui analisi verrà proposta nel dettaglio più avanti. In ogni caso, si è affermato che *“Qualunque sia la valutazione degli studiosi riguardo a queste maqāmāt, esse riuscirono comunque a raggiungere lo scopo che l'autore si era prefisso, e cioè di attirare e coinvolgere il lettore grazie a uno stile quasi romanzesco”*[38].

Per ora, si noti solamente che, quale che fosse l'intento di questi intellettuali, da una parte adottanti nuove tendenze prese in prestito dalla letteratura occidentale e poi rielaborate, dall'altra tesi verso la riscoperta di un patrimonio culturale proprio, da loro plasmato attraverso nuove soluzioni atte a rappresentare la società a loro contemporanea, è certo che da ambo i lati si assistì ad uno sviluppo considerevole della letteratura nel suo complesso, per il quale si può dire che la vicinanza al romanzo moderno si stava facendo sempre più concreta. Sarà inoltre interessante osservare come, in maniera totalmente autonoma e propria, questo sviluppo del romanzo arabo ai suoi primordi presenti alcune analogie nei confronti di quello

---

approfonditi nel capitolo 2.

34 Al-Yāziğī N., *Mağma‘ al-Baḥrayn,* Bayrūt, Dār Ṣādir, 1966.

35 Al-Šidyāq ’A.F., *Al-Sāq ‘alā al-Sāq fī mā huwa al-Fāryāq*, Bārīs, 1855.

36 Gibb H.A.R., *Studies on the Civilization of Islam*, London, Routledge and Kegan Paul, 1962, p. 249.

37 Si veda, per maggiori approfondimenti, Allen R., *A Period of Time. A study and translation of Hadith ‘Isa Ibn Hisham by Muhammad al-Muwaylihi*, Ithaca Press, 1992., p. 18.

38 Camera D'Afflitto I., *Letteratura araba contemporanea. Dalla nahḍah a oggi,* Roma, Carocci, 2010, p. 66.

che effettivamente si verificò in Europa. E' infatti noto che il romanzo moderno europeo si sia formato a partire dalla novella picaresca, con il *Don Chisciotte* di Cervantes, poi maturato attraverso il romanzo borghese, con autori come Swift, Sterne e Defoe, che tendevano all'evidenza degli aspetti morali, civili e politici di una società *in fieri*, rappresentata da lì in poi con crescente realismo.

E' altresì evidente che, seppur attraverso un percorso proprio, il romanzo arabo sia passato attraverso simili fasi: l'elemento picaresco[39], che attraverso la parodia si propone di analizzare gli aspetti negativi della realtà, e un elemento più autentico, realistico e consapevole, con il quale si giunge ad una vera e propria completezza, anche da un punto di vista lirico. In qualche modo, si potrebbe immaginare che la prima fase possa essere identificata con l'opera di Muḥammad al-Muwayliḥī, assieme a tutto il proprio portato derivante dalla tradizione della *maqāma* classica, e la seconda con *Zaynab*[40], opera di Muḥammad Ḥusayn Haykal dal gusto totalmente nuovo. In ogni caso, è chiaro che *Ḥadīṯ ʻĪsà Ibn Hišām* non solo costituì, con le proprie innovazioni, una tappa fondamentale e indispensabile all'interno dell'*itinere* che ha portato il mondo arabo all'acquisizione del romanzo, ma lo ha soprattutto dotato della consapevolezza che questo percorso fosse autenticamente suo. Andremo ora ad analizzare l'opera nel suo complesso, per capire come essa si collochi all'interno del percorso che portò il mondo arabo verso il suo primo, vero romanzo.

39 Ancora più interessante, all'interno del discorso dell'autonomia ed autenticità della letteratura araba, è considerare il fatto che vi sono teorie secondo le quali la letteratura picaresca spagnola derivi direttamente dalla *maqāma*, importata durante la dominazione araba di al-'Andalus, o che comunque ne fu intensamente influenzata. A tal proposito, si rimanda a Abu Haydar J., *Maqāmāt Literature and the Picaresque Novel*, in «JAL», vol. V, 1974, pp. 1-10.

40 Considerata primissimo esempio di romanzo in linea con i canoni occidentali, *Zaynab* si è pertanto distinta come opera fondamentale all'interno del contesto letterario arabo. Per informazioni più dettagliate riguardo tale scritto, si rimanda alla nota 10 del capitolo introduttivo.

Capitolo Secondo

Ḥadīṯ ʻĪsà Ibn Hišām: un ponte fra tradizione e modernità

1. Alle origini del mito: ʼIbrāhīm e Muḥammad al-Muwayliḥī

Quello di al-Muwayliḥī è il nome di una ricca e prosperosa famiglia di mercanti di seta, la quale, tracciando la genealogia della propria stirpe, giunge sino all'omonima città, Muwayliḥ, presso le coste arabiche del Mar Rosso.[41] Due membri di questa famiglia, in particolare, padre e figlio, la renderanno incredibilmente nota tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo.

ʼAḥmad al-Muwayliḥī fu il primo della famiglia a spostarsi dalla città natale, mosso dall'ambizione di arruolarsi nelle schiere di Muḥammad ʻAlī, in Egitto, per partecipare alla battaglia contro le forze wahhabite in Arabia nel 1818, e stabilendosi poi nella capitale.[42]

Suo nipote, ʼIbrāhīm al-Muwayliḥī, nacque nel 1844. Sebbene il padre gli avesse prefigurato una vita dedicata agli affari familiari, il giovane dimostrò ben presto una particolare predilezione e un raffinato talento per la letteratura.

---

41 Per l'intera genealogia della famiglia, si veda l'introduzione alla VI e VII edizione di *Ḥadīṯ ʻĪsà Ibn Hišām*, al-Qāhirah, Dār al-Maʻārif, 1943 e 1947. Per altri dettagli sulla famiglia al-Muwayliḥī e riguardo agli scritti di ʼIbrāhīm e Muḥammad al-Muwayliḥī, cfr. Ramitch A.Y., *Usrat al-Muwayliḥī,* al-Qāhirah*,* Dār al-Maʻārif, 1980. La loro vita è stata esposta in maniera sintetica ma accurata anche da Allen R. in *A Period of Time. A study and translation of Hadith ʻIsa Ibn Hisham by Muhammad al-Muwaylihi*, Ithaca Press, 1992, e in "Al-Muwayliḥī." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition.*, Ed.: Bearman P., Bianquis T., Bosworth C.E., Van Donzel E., Heinrichs W.P. Brill Online, 2014. Ultimo consulto: 08 Maggio 2014 <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-muwaylihi-COM_0827>

42 Per informazioni ulteriori riguardo la setta e le vicende politiche connesse con i Wahhabiti, cfr. De Corancez L.A.O., *Histoire des Wahabis, depuis leur origine jusqu'à la fin de 1809*, Paris, Crapart, 1810, e Fahmy K., *The era of Muḥammad ʻAli Pasha, 1805-1848,* in *The Cambridge History of Egypt: Modern Egypt, from 1517 to the end of the twentieth century,* vol. II, pp. 139–179, Cambridge University Press, 1998.

Una dote che si rivelerà più tardi particolarmente fruttuosa, con un lungo sodalizio che vedrà ’Ibrāhīm collaborare con il khedivé ’Ismā‘īl, fino a ricoprire numerosi incarichi istituzionali. Salvato da lui più tardi sull'orlo di una crisi finanziaria, e in seguito all'esilio del khedivé stesso, ’Ibrāhīm lo seguirà alla volta dell'Italia come insegnante dei suoi figli, continuando allo stesso tempo un'intensa attività giornalistica: la pubblicazione del suo giornale, *Al-’Ittiḥād*, il cui tono critico e polemico suscitò spesso l'astio del sultano ottomano allora in carica.[43]

E' qui che Muḥammad comincia a seguire il padre, affiancandolo all'interno di quella che diventò una lunga e paritaria collaborazione, non solo nella pubblicazione di *Al-’Ittiḥād*, ma anche in quella di due altrettanto noti giornali: *Al-Ḫilāfa* e *Al-’Anbā’*.

Quando nel 1884 entrambi furono costretti a partire alla volta di Parigi, sembra che i promettenti ma scaltri giornalisti stessero collaborando con Ǧamāl al-Dīn al-Afġānī e Muḥammad ‘Abduh nella redazione del loro influente giornale, *Al-‘Urwà al-wuṯqà*, giornale che in quel momento stava riscuotendo un enorme successo, guadagnando popolarità e influenza impareggiabili, non solo per le aperte critiche nei confronti della presenza britannica in Egitto ed una occidentalizzazione che veniva sentita come alienante, ma soprattutto per la vigorosa promozione della causa del panislamismo, tema estremamente caldo in quel contesto. Si dice che, durante la permanenza a Parigi, Muḥammad fosse entrato in contatto con un buon numero di intellettuali francesi, inclusi il grande Alexandre Dumas Fils; cosa che non ci sorprende, data la grande attrazione che gli intellettuali arabi avevano cominciato a provare, già tempo addietro, per la letteratura europea, dotata di tecniche espressive fino ad allora mai esplorate. Fantasticando, potremmo addirittura immaginare che Muḥammad al-Muwayliḥī stesse proprio in quel momento mettendo in ordine le idee per l'elaborazione della sua opera più innovativa, *Ḥadīṯ ‘Īsà Ibn Hišām*.

Poco dopo, a causa delle pressioni del Sultano ottomano, padre e figlio si trasferiranno a Bruxelles e successivamente a Londra.[44] Qui avviene una svolta per ’Ibrāhīm: egli modifica la propria linea di pensiero, o forse solo di azione, cominciando a scrivere articoli che attaccano il governo britannico da una parte, supportando il Sultano dall'altra. Ne conseguì un invito ad

---

43 ‘Abdul Ḥamīd II, conosciuto anche come “Il Sanguinario” per aver dato inizio alla politica di sterminio del popolo armeno. Per approfondire l'argomento, si veda Georgeon F., *Abdülhamid II, Le sultan calife (1876-1909),* Paris. Fayard, 2003.

44 Tutti gli eventi a Parigi e Londra e la pubblicazione dei vari giornali sono stati registrati con dovizia di particolari in Keddie, *Sayyed Jamal ad-Din*, n.d.

Istanbul, con numerosi incarichi, fino al ritorno in Egitto nel 1895.

Solo tre anni più tardi, nell'aprile del 1898, ’Ibrāhīm cominciò a pubblicare il suo più famoso giornale, *Miṣbāḥ al-Šarq*, destinato a rivestire un ruolo di fondamentale importanza all'interno del contesto politico-sociale di quegli anni. Il giornale, tuttavia, non conteneva solo le notizie provenienti da Istanbul e quelle relative alla cronaca locale, e, affianco agli infuocati articoli riguardanti temi come il panislamismo, l'occupazione britannica e la comparazione fra i costumi arabi e quelli occidentali, inseriva anche estratti di opere dei grandi maestri della letteratura araba, come al-Ǧāḥiẓ e Ibn al-Rūmī. Anche qui, Muḥammad collabora attivamente con il padre, dimostrando le proprie fin già troppo note doti comunicative e letterarie, e provocando anche un certo scalpore quando decise di inserire alcuni articoli riguardanti il *dīwān* del famoso poeta egiziano ’Aḥmad Šawqī, in cui esprimeva i propri spregiudicati, anche se costruttivi, giudizi.[45]

La reputazione e la fama del giornale aumenterà ulteriormente quando Muḥammad pubblicherà, in una serie di episodi che vanno dal novembre del 1898 al dicembre del 1900, un'opera geniale e innovativa, sotto il nome di *Fatra min al-zamān*, in seguito revisionata e denominata nella sua forma più conosciuta, e che lo porterà alla gloria: *Ḥadīṯ ‘Īsà Ibn Hišām*.[46]

Muḥammad al-Muwayliḥī nasce il 30 marzo 1858.[47] All'età di dodici anni viene iscritto alla prestigiosa scuola di Ḫurunfiš , al Cairo. Il ragazzino tuttavia non dimostra interesse verso le materie insegnate a scuola, ma una passione sola lo divora: la lettura dei classici. La sua innata curiosità viene nutrita prima dal padre, che non gli farà mancare le lezioni private, e in seguito notevolmente corroborata dai numerosi viaggi in Europa al seguito dello stesso. L'ambiente stimolante e i ripetuti incontri con intellettuali del calibro di Ǧamāl al-Dīn al-Afġānī, Muḥammad ‘Abduh (di cui seguì alcune lezioni all'università di al-’Azhar) e

45 Gli articoli sono ristampati in al-Manfalūṭī M.L., *Muḫtārāt al Manfalūṭī*, al-Qāhirah, Maṭba‘at al Sa‘āda, n.d. Allen R. discute entrambi gli articoli nonché lo scalpore da essi suscitato in *Poetry and Poetic Criticism at the Turn of the Century*, in *Studies in Modern Arabic Literature*, Warminster, Aris and Phillips, 1975, pp. 1-17.

46 Nel novembre del 1898 Muḥammad cominciò a pubblicare, sotto il nome di *Fatra min al zamān*, gli articoli che, a puntate, apparivano ogni settimana sulla prima pagina del giornale. Interessanti sono due articoli che spedì direttamente da Londra, dove era stato inviato per affari diplomatici per conto del Khedivè, e da Parigi, dove si era recato per visitare l'Esposizione Universale. Cfr. *Miṣbāḥ al-Šarq* n. 112, 12 luglio 1900.

47 Riguardo più specifiche informazioni sulla bibliografia di Muḥammad al-Muwayliḥī, si rimanda alla nota 41.

Maḥmud al-Bārūdī[48] (1839-1904) non poterono che alimentare la sempre più vasta cultura dell'oramai cresciuto Muḥammad, il quale nel 1887 lascia il padre ad Istanbul, per tornare in Egitto, dove ha modo di proseguire l'ormai avviata carriera di giornalista. Scrive infatti numerosi articoli, in cui espone con forza e sarcasmo le proprie considerazioni riguardo ai problemi politici e sociali del tempo. Scrive per il giornale *Al-Munabbih*, di ʻAbdallah al-Muġīra, ma anche per *Al-Muqattam*, giornale di grande risonanza in cui il padre, nel 1896, pubblicherà una famosa serie di articoli dal nome *Mà Hunālik*, riguardanti gli intrighi della corte di Istanbul, dei quali, dopo lunghi anni di collaborazione, si era stancato.[49]

Ḥadīṯ ʻĪsà Ibn Hišām gli donò la fama. E fu di certo un grande successo, se consideriamo che sino ad ora ha conosciuto ben nove edizioni, e a partire dal 1927 è stato ufficialmente adottato come testo irrinunciabile all'interno dei programmi scolastici di tutto il mondo arabo.[50] Non ci resta che cominciare a considerarlo nei suoi aspetti più rilevanti, a partire da ciò da cui trasse ispirazione: il genere medievale della *maqāma*.

2. La ripresa della maqāma: un piede nella tradizione

Nell'utilizzo del nome *ʻĪsà Ibn Hišām* come nome di uno dei personaggi della sua opera, e precisamente il narratore-protagonista dei primi capitoli, al-Muwayliḥī stava consapevolmente ricordando ai suoi lettori le celebri *maqāmāt* di Badīʻ al-Zamān al-Hamadānī (968-1008)[51], nelle quali si trova un narratore omonimo. Tuttavia, seppure il contenuto storico del lavoro di al-Muwayliḥī sia molto differente da quello di al-Hamadānī, lo studio del genere da lui consacrato alla tradizione araba appare doveroso per poter apprezzare *Ḥadīṯ ʻĪsà Ibn Hišām* nella sua completezza.

48 Cfr. Goldschmidt A., *Biographical Dictionary of Modern Egypt*, Lynne Rienner Publishers, 2000, p. 36.

49 Al-Muwayliḥī 'I., *Spies, Scandals, and Sultans: Istanbul in the Twilight of the Ottoman Empire*, trad. Allen R., Rowman & Littlefield, 2008.

50 *Ḥadīṯ ʻĪsà Ibn Hišām* fu adottato come testo di scuola dal Ministro dell'Educazione per l'uso nelle scuole secondarie nel 1927. A tal fine, Muḥammad operò un'ampia revisione dell'opera prima della sua pubblicazione, scremandola dalle pagine più controverse, polemiche e interessanti (le critiche ad al-'Azhar, alla Famiglia Reale ed alle maniere "troppo turche" di Muḥammad ʻAlī) e aggiungendo un episodio riguardante il suo viaggio a Parigi nel 1899, chiamato *Al Riḥla al ṯāniyya*, che si propone di continuare il genere della *riḥla,* ovvero il resoconto di viaggio, d'oltre oceano.

51 Cfr. *Encyclopaedia Iranica*, Vol. III, Fasc. 4, pp. 377-379

La *maqāma* è un genere letterario tipicamente arabo, la cui nascita viene fatta risalire attorno all'anno 1000.[52]Sembra che il termine con cui è designata indicasse, originariamente, il significato di *"posizione di rango"*, poi *"assemblea tribale"*, nel senso di un'assemblea formatasi in una *"occasione atta alla comunicazione di un messaggio di elevato sentire"*[53], comunicazione probabilmente tenuta attraverso l'uso di veri e propri sermoni[54]. Divenne poi un genere letterario estremamente diffuso e popolare, costituito da una breve narrazione resa attraverso una lingua particolarmente elaborata, che sembrerebbe appunto essersi servita dei tratti oratori ed esortativi di queste "assemblee", in maniera creativa. Sua caratteristica peculiare è l'utilizzo, oltre ad alcuni brani in poesia, del *saj'*, una prosa composta da una serie di brevi proposizioni terminanti con la stessa rima, anche detta "prosa rimata ritmata", che traccia le proprie origini fino all'epoca pre-islamica. In particolare notiamo come, per questo motivo, sia stata messa in rilievo la connessione della *maqāma* con il Corano, sia per le simili cadenze ritmiche rievocate, sia per il messaggio pedagogico e moralizzante che emerge dalle vicende picaresche, pullulanti di espedienti reprensibili.[55]

Da un punto di vista più sociologico, è stato notato che questo genere, strettamente legato al virtuosismo stilistico, riflettesse lo sviluppo della città durante il periodo del califfato abbaside, e allo stesso tempo, notiamo bene, di un contesto malavitoso caratterizzato dalla presenza di un ingente numero di mendicanti, improvvisantisi narratori di storie popolari con l'intento di racimolare qualche soldo.[56]Contemporaneamente, il gusto per la retorica e per un sapere colto e raffinato si stava diffondendo, favorito dal sorgere di numerose dinastie locali, e di conseguenza alla comparsa di molti nuovi centri di mecenatismo, pronti a sostenere poeti e letterati di ogni sorta, fra cui possiamo annoverare al-Mutanabbī, al-Ma'arrī, ed il filosofo al-Fārābī.

Tutti questi aspetti vennero sapientemente combinati da al-Hamadānī, detto anche *Badī' al-Zamān*, "la meraviglia del tempo", noto inventore di un genere letterario che, dalla Persia arabofona, venne successivamente imitato in tutti i paesi dell'area islamica, compresa l'India. Egli scrisse vari tipi di *maqāmāt*, fra i quali il genere più noto e apprezzato è da sempre quello

52 Utilissime e più approfondite informazioni vengono presentate da Hameen-Anttila J., nel suo lavoro completo e comprensivo *Maqama: A History of a Genre*, Otto Harrassowitz Verlag, 2002.

53 Allen R., *La letteratura araba*, Bologna, Il Mulino, 2006, p. 197.

54 Si rimanda a Gerolds Sohn C., *Der Diwan des Labid* , Wien, 1880, p. 10.

55 Allen, *op. cit.,* p. 80.

56 Allen R., *A Period of Time. A study and translation of Hadith 'Isa Ibn Hisham by Muhammad al-Muwaylihi*, Ithaca Press, 1992, pp. 15-16.

picaresco.[57]La maggior parte di esse si propongono di descrivere con ironia “l'arte dell'accattonaggio”, assieme ad una serie di sagaci considerazioni riguadanti le condizioni sociali dell'epoca abbaside, e prodigandosi come innovativo e irriverente strumento di critica della società, e di valori considerati come non adeguati.

In ogni *maqāmā* è immancabile un *muḥaddiṯ*, o narratore interno, e un eroe-furfante. Il primo, chiamato *'Īsà Ibn Hišām*, viene collocato alternativamente nelle più differenti città della *Dār al-Islām*, dove incontra un personaggio camaleontico e truffaldino, intento in sempre diverse imprese balorde. Fa seguito un processo di smascheramento, attraverso il quale il protagonista si rende conto della vera identità dell'accattone, ossia il conoscente Abu'l Fatḥ Eskandarī, che in alcuni casi, oltre a farsi gioco della semplicioneria del suo pubblico, riesce ad iniziare *'Īsà* all'arte della furfanteria. Segue poi una lunga serie di altre *maqāmāt*, a formare una raccolta, tutte rifacentisi allo stesso schema, ma in luoghi e con aneddoti di fantasia estremamente diversificati e vari. Ad ogni *maqāma* ne segue un'altra, in un *continuum* di episodi esilaranti e incredibili, comincianti dalla tipica *isnād*[58]: *“'Īsà Ibn Hišām ci ha riferito quanto segue...”* (“Ḥaddaṯnā *'Īsà Ibn Hišām*...”).

Se il successo della *maqāma* di al-Hamadānī si rivelò straordinario, impareggiabile fu la fama del suo successore, al-Ḥarīrī (1054-1122)[59]. Egli adottò la medesima struttura narrativa, ma solo in parte ne seguì le tecniche linguistiche, superando le stesse in qualità e forma attraverso l'utilizzo di un'espressione ancora più ricca e forbita, raggiunta mediante l'adozione del nascente stile letterario della *risāla*[60], che era andata sviluppandosi verso una prosa ancora

---

57 E' infatti vero che la *maqāma* presenta un buon numero di sottogeneri. Non tutti, infatti, si caratterizzano per l'elemento comico-picaresco, ma, mantenendo la stessa struttura di fondo, preferiscono dare enfasi ai virtuosismi stilistici e ad un preziosismo linguistico quasi fine a se stesso. Cfr. Hameen-Anttila J., *Maqama: A History of a Genre*, Otto Harrassowitz Verlag, 2002, p. 54.

58 Tradizionalmente, l'*isnād* consisterebbe nella citazione di una catena di tradizionisti, ovvero i conservatori dei *dicta* e *facta* del Profeta, inserita sapientemente all'inizio di ogni *ḥadīṯ*, o racconto, al fine di poterne garantire la veridicità in un contesto di trasmissione orale. Cfr. Robson J., "Isnād." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Ed.: Bearman P., Bianquis T., Bosworth C.E., Van Donzel E., Heinrichs W.P. Brill Online, 2014. Ultimo consulto: 03 Giugno 2014 <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/isnad-SIM_3665>

59 Per informazioni dettagliate sulla vita e le opere dell'autore, si veda Margoliouth D.S.; Pellat C., "al-Ḥarīrī." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Ed.: Bearman P., Bianquis T., Bosworth C.E., Van Donzel E., Heinrichs W.P. Brill Online, 2014. Ultimo consulto: 08 Maggio 2014 <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-hariri-SIM_2733>

60 Genere letterario facente parte della letteratura d'*adab*, elaborato dai burocrati imperiali, e caratterizzato

più ornata. Egli si dimostrò sempre debitore al suo predecessore, che richiamava più volte in maniera esplicita, e, in assonanza con il narratore-protagonista di al-Hamadānī, scelse come nome per il proprio personaggio, *al-Ḥāriṯ Ibn Hammām*.

Sette secoli più tardi, farà lo stesso anche Nāṣīf al-Yāziǧī, la cui opera *Maǧma' al-Baḥrayn* contiene ben quattro esempi scritti secondo lo stile della *maqāma*, in cui il narratore è, non casualmente, un tale di nome *al-Ḥāris Ibn Hayṯām.* Assieme a lui, Aḥmad Fāris al-Šidyāq[61] riporterà in vita un genere letterario rimasto per secoli nell'oblio di un'epoca, compresa tra il XVI e il XVIII secolo, che ha voluto piuttosto caratterizzarsi per una tendenza letteraria convenzionale e retorica, riflesso del nuovo gusto della piccola élite per cui era stata concepita. Il *revival* di questo genere letterario non rappresenterà solo una mera e quasi "esotica" ripresa dell'antico, ma, adattato alle esigenze della modernità, fornirà un contributo essenziale alla nascita della narrativa araba moderna. Se infatti *"al-Yāzijī si attiene rigorosamente alla forma tradizionale della maqāma antica, esagerando talvolta nel voler meravigliare il lettore con la sua abilità lessicale ricorrendo alla prosa rimata, il suo contemporaneo al-Shidyāq si spinge con la maqāma molto oltre, stabilendo un legame ancora più saldo con l'arte del racconto e del romanzo moderno."*[62]

Sarà al-Muwayliḥī il continuatore di questo sapiente *revival*, e colui che saprà eseguire il *coup de grace* di tale genere letterario.[63]

Riprendendo infatti l'ossatura della *maqāma*, e rifacendosi esplicitamente a Badī' al-Zamān al-Hamadānī, al quale rimanda il nome del narratore, *'Īsà Ibn Hišām*, al-Muwayliḥī dipinge un ritratto estremamente vivido e moderno della società a lui contemporanea, portando agli estremi ed esaltando al massimo quello che era l'intento pedagogico caratterizzante la *maqāma* antica. Le rocambolesche escursioni di 'Isà e il suo caro compagno, il Pascià, che con uno slancio di geniale e ironica fantasia dell'autore viene fatto risorgere, dopo anni, nei meandri del cimitero di una Cairo completamente trasformata dall'influenza

---

pertanto da uno stile estremamente forbito e raffinato. Cfr. "Risāla." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Ed.: Bearman P., Bianquis T., Bosworth C.E., Van Donzel E., Heinrichs W.P. Brill Online, 2014. Ultimo consulto: 03 Giugno 2014 <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/risala-COM_0926>

61 Si veda il paragrafo 1.3.

62 Camera D'Afflitto I., *Letteratura araba contemporanea. Dalla nahḍah a oggi*, Roma, Carocci, 2010, pp. 69-70

63 Si veda Pérès H., *Origines d'un roman célèbre de la litérature arabe moderne*, in «BEO», vol. X, 1944, pp.118.

delle forze occidentali, si articoleranno in episodi dinamici ed esilaranti, pervasi da un senso di inevitabile decadimento sociale.

Viene così fornito un preziosissimo e vivido spaccato della società egiziana a lui contemporanea, reso attraverso il furbo espediente letterario che vede un personaggio impaziente di conoscere la vita del Cairo di un'epoca che non è la sua, e di un secondo personaggio, pronto a condurlo nei meandri della città. In questo modo, al-Muwayliḥī non solo colloca il proprio lavoro nel solco della letteratura picaresca, ma si riallaccia anche ad un filone più attuale, proponentesi di offrire considerazioni lucidamente critiche nei confronti della società sia orientale che occidentale, in riferimento alle opere di Rifāʻa Rāfiʻ al-Ṭahṭāwī (1801-1873)[64] e ʻAlī Mubārak (1823-1893)[65]. Queste, che sono rispettivamente *Taḫlīs al-Ibrīz fī Talḫīṣ Bārīz* e ʻ*Alam al-Dīn*, possono essere considerate una ripresa del genere letterario classico della *riḥla*, sorta di resoconto di viaggio in paesi lontani dalla *Dār al-Islām*, di cui vengono descritte le società europee nelle loro caratteristiche più particolari e incomprensibili.

In *Taḫlīs al-Ibrīz*, per esempio, l'autore descrive con minuzia e ironia il proprio soggiorno a Parigi, di cui presenta lo stile di vita, il modo di vestire, le abitudini culinarie, il sistema sanitario e la religione.[66]In ʻ*Alam al-Dīn*, uno *šayḫ* di al-'Azhar si offre di accompagnare un orientalista inglese in Europa, descrivendo con dovizia di particolari il proprio viaggio attraverso Alessandria e Marsiglia, per arrivare ancora una volta a Parigi, dove i due personaggi hanno modo di discutere a proposito di differenze e affinità presenti nelle proprie distanti culture.[67] ʻAlī Mubārak si dimostrerà debitore del lavoro del suo predecessore, adottandone un linguaggio chiaro, semplice e lontano da inutili abbellimenti stilistici, ed allo stesso tempo superandolo, attraverso l'utilizzo di una struttura narrativa moderna in cui i personaggi di fantasia risultano ben inseriti.

---

64 Öhrnberg K., "Rifāʿa Bey al-Ṭahṭāwī." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Ed.: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill Online, 2014. Ultimo consulto: 08 Maggio 2014 <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/rifaa-bey-al-tahtawi-SIM_6294>

65 Agai B., "ʿAlī Mubārak." *Encyclopaedia of Islam*, *Third Edition*. Ed.: Bearman P., Bianquis T., Bosworth C.E., Van Donzel E., Heinrichs W.P. Brill Online, 2014. Ultimo consulto: 08 Maggio 2014 <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/ali-mubarak-SIM_0046>

66 Al-Ṭahṭāwī R.R., *Taḫlīs al-Ibrīz fī Talḫīṣ Bārīz*, al-Qāhirah, Dār al-Taqaddum, 1905.

67 Mubārak ʻA, ʻ*Alam al-Dīn*, al-Iskandariyya, Maṭbaʻat jarīdat al-Maḥrūsa, 1882.

Il contesto letterario che abbiamo qui esposto si rivelerà di grande ispirazione per al-Muwayliḥī, che saprà farne tesoro. Andiamo a vedere come.

3. Ḥadīṯ ʻĪsà Ibn Hišām: un passo verso la modernità

Benchè *Ḥadīṯ ʻĪsà Ibn Hišām* sia il titolo con il quale l'opera di al-Muwayliḥī è diventata celebre sottoforma di libro, l'intera totalità dei capitoli da esso contenuti sono apparsi a puntate, come è già stato notato, sottoforma di articoli nel giornale paterno, *Miṣbāḥ al-Šarq*, con il titolo di *Fatra min al-zamān* (trad. it. *Un periodo di tempo*). Il primo episodio ad apparire sulla prima pagina del giornale, come articolo di testa, fu *Al-ʻIbra* (trad. it. *L'ammonimento*)[68], che andrà poi a costituire il primo capitolo del libro, e che inizia con la familiare formula *"Ḥaddaṯnā ʻĪsà Ibn Hišām..."*[69].

Roger Allen fa notare che questo non fu il primo tentativo di scrivere articoli di giornale in tale particolare stile, ma che anzi al-Muwayliḥī aveva già pubblicato in *Miṣbāḥ al-Šarq* alcuni pezzi in cui, alla formula iniziale, seguiva una serie di conversazioni fra Buṭrus Pascià, Maẓlūm Pascià, e Faḫrī Pascià, in cui si discutono tematiche politiche di grande attualità, come la guerra in Sudan[70], l'occupazione britannica, e la possibilità di ottenere quote dalle compagnie inglesi.[71] Questa constatazione è fondamentale per comprendere in che contesto si collochi l'opera qui analizzata, e quali fossero eventualmente gli obbiettivi da essa prefissati. Non solo: il narratore della formula iniziale non è altro che lo stesso *ʻĪsà Ibn Hišām*, per cui si può facilmente immaginare che tali articoli potessero essere una sorta di preludio concettuale agli episodi di *Fatra min al-zamān*, e che i lettori del *Miṣbāḥ al-Šarq* fossero già da tempo abituati ad *ʻĪsà* come ad un narratore introducente discussioni riguardanti temi molto sentiti all'interno della società.

68 *Miṣbāḥ al-Šarq* n. 31, 17 novembre 1898.

69 Si veda il paragrafo 2.2.

70 Già con Muḥammad ʻAlī, infatti, l'Egitto aveva cominciato ad aspirare ad un impero allargato con la conquista del Sudan (1820-1823), poi passato sotto il controllo diretto britannico a partire dal 1882. Per approfondire, si veda Toschi U., *Il Sudan anglo-egiziano*, Cremonese, 1942.

71 Allen R., *A Period of Time. A study and translation of Hadith ʻIsa Ibn Hisham by Muhammad al-Muwaylihi*, Ithaca Press, 1992, p. 32. Il riferimento è a *Miṣbāḥ al-Šarq* n. 21, 8 settembre 1898. Questo e altri articoli sono stati tradotti da Allen in *Some New Al-Muwayliḥī Materials*, in «Humaniora Islamica», vol. II, n.d., pp. 139-180.

In particolare, è importante sapere che *Miṣbāḥ al-Šarq* si proponeva come un giornale dedicato ai temi della politica, della cronaca, della scienza e della letteratura. Le questioni politiche e i fatti del giorno venivano scandagliati e analizzati criticamente negli articoli di testa, affiancati da episodi d'invenzione che in qualche modo li rispecchiassero: gli episodi di *Fatra min al-zamān*, da un certo punto in poi, acquisirono questo ruolo.

Tali episodi vennero pubblicati ogni settimana dal novembre del 1898 fino al giugno dell'anno successivo, e poi fino alla metà del 1900, con alcune interruzioni. Nel giugno dello stesso anno, al-Muwayliḥī fu costretto a lasciare l'Egitto per accompagnare il Khedivè in Inghilterra, e gli episodi subirono una brusca interruzione. Tuttavia, in seguito al successivo spostamento dell'autore nella capitale francese, fu possibile spedire e poi pubblicare quelle che furono le puntate della propria descrizione dell'Esposizione Universale, evento eccezionale a cui ebbe modo di assistere, e che andrà a costituire il capitolo identificato con il titolo *Al-Riḥla al-Ṯaniyya,* in cui viene descritta nel dettaglio non solo Parigi, ma anche il sistema governativo francese.[72]

Non conosciamo l'esatto motivo per il quale al-Muwayliḥī avesse deciso di pubblicare l'insieme di questi scritti sottoforma di libro, nel 1907. E' possibile che alcune persone a lui vicine, resesi conto delle potenzialità di questi articoli, e coscienti del fertile terreno che la narrativa stava conoscendo nel mondo arabo, lo abbiano convinto a prendere questa direzione. Certo è che seguì un lungo periodo di accurata revisione dei materiali, sulla quale lo stesso autore si prouncia:

“I have reproduced the tale in book form after looking over it carefully […]. *After all, the contents of a newspaper are ephemeral, merely the thoughts of the day. They cannot claim a place in a book which will move along with the time and be read over and over again.”*[73]

per poi affermare:

“Even through it is presented in an imaginary and figurative form, it is also a true picture dressed up in an imaginary garb or rather a fantasy shaped in the form of truth. We have tried to use it to comment on the morals and conditions of present-day people and to mention the shortcomings of various classes which should be avoided and the qualities which should be fostered.”[74]

---

72 *Miṣbāḥ al-Šarq* n. 192, 193 e 196; 13 e 21 febbraio e 14 marzo 1902.

73 Allen R., *Some New Al-Muwayliḥī Materials*, in «Humaniora Islamica», vol. II, n.d., p. 36. Il brano è tratto dall'introduzione della prima edizione dell'opera di al-Muwayliḥī.

74 Presente nella prefazione di tutte le edizioni di *Ḥadīṯ Īsà Ibn Hišām.*

Una simile constatazione non può non rivelarsi estremamente illuminante riguardo allo scopo che, nella stesura a libro di questa serie di articoli, l'autore si era prefissato. Il suo intento risulta, pertanto, molto chiaro: fornire una panoramica, uno spaccato vivido e vivo della propria società; descrivere in maniera critica la classe media e alta della stessa, a partire da una prospettiva neutrale; denunciare in maniera sarcastica e chiara le istituzioni egiziane, il loro torpore e l'ottuso qualunquismo, ed un governo oramai soggiogato dall'influenza britannica; presentare il conflitto fra il mondo orientale e quello occidentale, che l'autore aveva avuto modo di conoscere attraverso i propri viaggi in Europa, ridicolizzando la cieca imitazione di futili costumi europei, senza alcuna considerazione sul loro essere effettivamente compatibili con i valori della cultura egiziana. Il tutto, attraverso l'utilizzo di uno strumento espressivo universalmente apprezzato, riconosciuto, familiare, e pregno di quella che viene sentita come una tradizione fondante e quasi mitica all'interno del patrimonio culturale arabo. Il tutto, attraverso una lucidità ed un realismo completamente nuovi, che, nel raffigurare gli aspetti negativi della società attraverso racconti di fantasia, lo hanno fatto paragonare ad autori del calibro di Swift e Dickens, riuscendo così *"ad affrancare la letteratura moderna dal patrimonio classico, anche se questo diventa il punto di partenza per la sperimentazione di nuove forme espressive"*.[75]

Secondo l'autorevole giudizio di Henry Pérès, inoltre, in *Ḥadīṯ ʻĪsà Ibn Hišām "la società egiziana è stata dipinta con tratto sicuro e con una tale sincerità da far pensare alle opere di Balzac o di Flaubert."*[76]

Da questo punto di vista potremmo quindi affermare che *Ḥadīṯ ʻĪsà Ibn Hišām* si proponga non solo come testo estremamente creativo ed originalmente accattivante, ma risulti particolarmente innovativo e visionario anche da un punto di vista concettuale: esso rappresenta uno dei primi veri e propri spartiacque fra modernità e tradizione, fra un mondo arabo in divenire e un mondo arabo che non c'è più, proponendosi come essenziale *"ponte"*[77] fra i generi della classicità e l'emergere di un mezzo espressivo totalmente nuovo, che, secondo alcuni autorevoli esponenti, "c*ontiene molti elementi del romanzo vero e proprio"*.[78]

---

75 Allen R., *Some New Al-Muwayliḥī Materials*, in «Humaniora Islamica», vol. II, n.d., p. 69.

76 Cfr. Pérès H., *Les origines d'un roman célèbre de la litérature arabe moderne*, in «BEO», vol. X, 1944., p. 117.

77 Cfr. ʻAbbās Ḫ, *Al-Qiṣṣa al-Qaṣīra fī Miṣr*, al-Qāhirah, Dār al-Qawmiyya, 1966, p.53.

78 Cfr. Haykal A., *Tatawwur al-adab al-hadīṯ fī Miṣr*, al-Qāhirah, Dār al-Maʻārif, 1987, p. 184.

Questa posizione viene espressa anche da Isabella Camera D'Afflitto, che precisa:

"A differenza delle maqāmāt tradizionali in cui la trama si incentra su una vicenda estremamente semplice, la maqāma di al-Muwayliḥī è un'opera narrativa dai tratti già ben definiti, con un inizio, un'evoluzione degli eventi che si snodano in modo credibile e un finale convincente. Vi sono espresse posizioni diversificate e complesse, gli eventi sono molteplici e seguono uno sviluppo logico. Tuttavia i difetti più evidenti, oltre al ricorso alla prosa ornata che naturalmente appesantisce la forma, sono il continuo inserimento di giudizi personali dell'autore, che vengono espressi attraverso i protagonisti, e il fatto di perdere di vista alcuni personaggi nel corso dello svolgimento della trama."[79]

Temi che saranno perfezionati nell'opera di Muḥammad Ḥusayn Haykal (1888-1956)[80], giovane egiziano che, di ritorno dalla Francia, pubblicò, pochi anni più tardi, *Zaynab*, opera dal gusto nuovo la quale, pullulante di languide e sognanti descrizioni della campagna egiziana, e di discussioni di filosofia sociale, opera una critica sulla società egiziana e sulle sue soffocanti convenzioni sociali, attraverso il ritratto di una dolorosa storia d'amore fra due amanti che non possono sposarsi.

In particolare, l'abilità dell'autore di proiettare aspetti della vita così romantici e personali in un ambiente autentico, e in maniera assolutamente realistica e coerente nel suo complesso, con la presenza di personaggi di cui non si cela una certa introspezione psicologica, ha reso *Zaynab* un'opera considerata da molti critici come il primo vero e proprio romanzo arabo non storico.[81]

Un traguardo, questo, che probabilmente non avrebbe potuto essere raggiunto senza gli apporti forniti, con tanta lungimiranza e spirito di innovazione, da Muḥammad al-Muwayliḥī. Ciò che ha lasciato ai posteri è un lavoro preziosissimo, unico e originale: un'opera letteraria pullulante di scene vivaci e umoristicamente pungenti, una testimonianza fondamentale della società egiziana la cui analisi si rivela estremamente interessante non solo per gli studi più strettamente storici e sociologici attualmente in corso, ma anche perché provvede ad offrire nuovi punti di vista riguardanti aspetti di quella società che fino ad allora non erano mai stati

79 Camera D'Afflitto I., *Letteratura araba contemporanea. Dalla nahḍah a oggi*, Roma, Carocci, 2010, p. 72.

80 Vial C., "Muḥammad Ḥusayn Haykal." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Ed.: Bearman P., Bianquis T., Bosworth C.E., Van Donzel E., Heinrichs W.P. Brill Online, 2014. Ultimo consulto: 08 Maggio 2014 <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/muhammad-husayn-haykal-SIM_5399>

81 Sakkut H., *The Egyptian Novel and its main trends 1913-1952*, Cairo, The American University in Cairo Press, 1971, p. 12.

descritti.

E' la sapiente combinazione degli elementi sociali e storici con la letteratura, del fattuale con l'immaginario, dell'antico col moderno, a fornire un ponte cruciale fra la precedente tradizione letteraria e quella del romanzo, riflesso necessario di una società attraversata da cambiamenti epocali. In questo senso, Muḥammad al-Muwayliḥī può essere considerato come chi più di tutti ha saputo rielaborare la cultura araba a questo scopo.

Si è scelto di proporre in traduzione i brani seguenti perché considerati particolarmente rappresentativi, per vari motivi. Essi sono tratti dal primo e dal secondo capitolo dell'opera sottoforma di libro, e risultano perciò particolarmente interessanti poiché furono i primi ad essere pubblicati sottoforma di articoli di testa sul giornale *Miṣbāḥ al-Šarq*, a partire dal novembre del 1898, rappresentando pertanto l'esordio di *Fatra min al-zamān*, e collocandosi in un particolare rapporto con gli articoli a carattere politico subito precedenti.[82]

Essi, inoltre, si distinguono da altre parti dell'opera per la presenza di una narrazione piacevole ed efficace, nel cui *framework* i personaggi principali vengono inseriti in maniera particolarmente coerente e realistica. E' proprio in queste prime parti dell'opera, infatti, che il lettore può godere di una narrazione sorprendentemente moderna, fresca, scorrevole e, in alcuni punti, addirittura esilarante.

Abbiamo scelto tuttavia di omettere alcuni brevi pezzi, caratterizzati da uno stile eccessivamente artificiale e da un appesantimento descrittivo, a discapito della narrazione, altrove efficace e incisiva. Nonostante questo, i temi fondamentali dei capitoli risultano qui ugualmente visibili, se non evidenziati. Essi rappresentano un'esigua, ma illuminante parte dell'analisi critica e sarcastica della società egiziana operata dall'autore, che qui in particolare ha voluto introdurre il lettore, al primissimo aproccio con la sua opera, ai seguenti aspetti: l'incredulità del Pascià, catapultato in una società di cui non riconosce più i valori, il torpore e l'ottuso qualunquismo dell'amministrazione e del sistema legale egiziano, e l'esasperazione del narratore-protagonista, incapace di conciliare i due mondi.

82 Si veda il paragrafo 2.3.

Capitolo Terzo

Nel vivo del testo

1. "L'ammonimento"

العبرة

حدثنا عيسى بن هشام، قال: رأيت في المنام كأني في صحراء الإمام أمشي بين القبور والرِّجام، في ليلة زهراءَ قمراء يستر بياضُها نجومَ الخضراء، فيكاد في سنا نورها ينظم الدرَّ ثاقبُه ويرقب الذرّ راقبُه، وكنت أحدّث نفسي بين تلك القبور، وفوق هاتيك الصخور، بغرور الإنسان وكبره، وشموخه بمجده وفخره، وإغراقه في دعواه، وإسرافه في هواه، واستعظامه لنفسه، ونسيانه لرَمسِه، فقد شمخ المغرور بأنفِه حتى رام أن يثقب به الفلك، استكبارًا لما جمع واستعلاءً بما ملك، فأرغمه الموت فسدّ بذلك الأنف شقًّا في لحده، بعد أن وارى تحت صفائحه صحائف عزه ومجده، وما زلت أسير وأتفكر، وأجُول وأتدبر، حتى تذكرتُ في خُطاي فوق رمال الصحراء، قول الشاعر الحكيم أبي العلاء

"خفّف الوطء ما أظن أديم الأرض

إلا من هذه الأجساد

وقبيحٌ بنا وإن قدُم العهد

هوان الآباء والأجداد

سر إن اسطعت في الهواء رويدًا

لا اختيالًا على رُفات العباد "

فقرعت سن الندم، وخففتُ وطء القدم، وإن في دهماء أولئك الأموات، وغُمار تلك الرمم والرفات، لمبَاسم طالما حوَّل العاشق قبلته لقُبلتها، وباع عذوبة الكوثر بعذوبته قد امتزجت بغبار الغبراء، واختلطت ثناياها بالحصوالحصباء

وتذكرتُ أن تلك الخدود التي كان يغار منها الورد فيبكي بدموع الندى، ويشتعل الفؤاد منها بنار الجوَى، ويقف الخال منها موقف الخليل من النيران، أو ابن ماء السماء في شقائق النعمان، ويترقرق فيها ماء الحياء وماء الشباب، قد طوَى الدهرُ حسنها طيّ الكتاب، وصارت بحكم القضاء، أديمًا لوجه الفضاء

[...]

وبينا أنا في هذه المواعظ والعبر، وتلك الخواطر والفكر، أتأمل في عجائب الحدثان

وأعجب من تقلب الأزمان، مستغرقًا في بدائع المقدور، مستهديًا للبحث في أسرار البعث والنشور، إذا برجَّة عنيفة من خلفي، كادت تقضي بحتفي، فالتفتُّ التفاتة الخائف المذعور، فرأيت قبرًا انشق من تلك القبور، وقد خرج منه رجلٌ طويل القامة، عظيم الهامة، عليه بهاءُ المهابة والجلالة، ورُواء الشرف والنبالة، فصُعقت من هول الوَهَل والوجل، صعقةَ موسى يوم دُك الجبل، ولما أفقتُ من غشيتي، وانتبهت من دهشتي، أخذت أسرع في مشيتي، فسمعته يناديني، وأبصرته يدانيني، فوقفت امتثالًا لأمره، واتقاءً لشره، ثم دار الحديث بيننا وجرَى، على نحو ما تسمع وترى، بالتركية تارة والعربية أخر

الدفين: ما اسمك أيها الرجل، وما عملك، وما الذي جاء بك؟

فقلت في نفسي: حقًّا إن الرجل لقريب العهد بسؤال الملَكَين، فهو يسأل على أسلوبهما، فاللهم أنقذني من الضيق، وأوسع لي في الطريق لأخلُصمن مناقشة الحساب، وأكتفي شر هذا العذاب، ثم التفتُّ إليه فأجبته

عيسى بن هشام: اسمي عيسى بن هشام، وعملي صناعة الأقلام، وجئت هنا لأعتبر

بزيارة المقابر، فهي عندي أوعظ من خطب المنابر

الدفين: وأين دواتك يا معلم عيسى ودفترك ؟

عيسى بن هشام: أنا لست من كُتّاب الحساب والديوان، ولكني من كتاب الإنشاء والبيان

الدفين: لا بأس بك، فاذهب أيها الكاتب المنشئ فاطلب لي ثيابي وليأتوني بفرسي « دَحمان ».

عيسى بن هشام: وأين يا سيدي بيتكم فإني لا أعرفه؟

الدفين (مشمئزًا)**:** قل لي بالله من أي الأقطار أنت، فإنه يظهر لي أنك لست من أهل مصر؛ إذ ليس في القطر كله من أحد يجهل بيت أحمد باشا المنيكلي ناظر الجهادية المصرية

عيسى بن هشام: اعلم أيها الباشا أنني رجل من صميم أهل مصر، ولم أجهل بيتك إلا لأن البيوت في مصر أصبحت لا تعرف بأسماء أصحابها، بل بأسماء شوارعها وأزقتها وأرقامها، فإذا تفضلت وأوضحت لي شارع بيتكم وزقاقه ورقمه انطلقتُ إليه وأتيتك بما تطلبه

الباشا (مغضبًا)**:** ما أراك أيها الكاتب إلا أن بعقلك دخلًا، فمتى كان للبيوت أرقام تُعرف بها! وهل هي إفادات أحكام أو عساكر نظام؟ والأولى أن تناولني رداءك أستتر به وتصاحبني حتى أصل إلى بيتي.

قال عيسى بن هشام: فنزلت له عن ردائي وقد كان المعهود أن سلب المارة لا يكون إلا من قطاع الطريق فإذا هو أيضًا من سكان القبور، ثم ارتداه مستنكفًا مترددًا وهو يقول

الباشا: للضرورة أحكام، وقد لبسنا أدنى من هذا الرداء في مصاحبتنا لأفندينا المرحوم إبراهيم باشا على طريقة التنكر و التبديل في الليالي التي كان يقضيها في البلد؛ ليستطلع بنفسه أحوال الرعية، ولكن كيف العمل وكيف يتسنّى الدخول؟

عيسى بن هشام: ماذا تريد؟

الباشا: أنسيتَ أننا في الثلث الأخير من الليل، وليس من يعرفني بهذا الرداء على أبواب مصر، ولم يكن معي كلمة سر الليل فكيف تُفتح لنا الأبواب؟

عيسى بن هشام: كما أنك يا سيدي لم تعرف أرقام البيوت، ولم تسمع بها في حياتك فأنا لا أعرف سر الليل ولم أسمع به

الباشا (مستهزئًا ضاحكًا)**:** ألم أقل لك: إنك غريب الديار، ألم تعلم أن سر الليل كلمة تصدر من القلعة في كل ليلة إلى الضابطة وإلى جميع القره قولات والأبواب فلا يجيزون لأحد مشيَ الليل إلا إذا كان حافظًا لهذه الكلمة يلقيها في أذُن البواب فيفتح لهُ، وهي تُعطى لمن يطلبها من الحكومة سرًا لقضاء أشغاله بالليل،وتتغير في كل ليلة، فليلة تكون كلمة عدس وليلة تكون خضار وليلة تكون حمام وليلة تكون فراخ وهلم جرٍّ

عيسى بن هشام: يظهر لي من كلامك هذا أنك لست أنت من أبناء مصر؛ فما علمنا أن هذه الألفاظ تطلق فيها على غير الأطعمة، ولم نسمع أنها تدل على الإجازة للناسب السير في ليلهم، على أن الفجر قد دنا، ولم يبق بنا من حاجة لهذه الكلمات ولا لغيرها

.**الباشا:** الأمر في ذلك موكول إليك

قال عيسى بن هشام: فسرنا في طريقنا وأخذ الباشا يزيدني تعريفًا بنفسه، ويقص عليَّ من أنباء الحروب وأخبار الوقائع التي شاهدها بعينه وسمعها بأذنه، ويذكر لي ما شاء من مآثر محمد علي وشجاعة إبراهيم وما زلنا على تلك الحال حتى وصلنا في ضوء النهار إلى ساحة القلعة، فوقف وقفة المستكن الخاشع يقرأ :سورة الفاتحة لضريح محمد علي، ويخاطب القلعة بقوله في بلاغة تركيته

إيه لكِ يا مصدرَ النِّعم ومصرع الجبابرة من عُتاة المماليك، ويا بيت المُلك وحصن المملكة ومنبع العز ومهبط القوة ومُرتفع المجد وموئل المستغيث وحَمى المحتمي وكنز الرغائب ومنتهى المطالب ومثوى البطل الشهم ومَقبر الملك الهمام، أيها الحصن كم فككت بالكرم عانيًا. وقيدت بالإحسان عافيًا، وكم أرغمتَ أنوفًا، وسللت سيوفًا،

وجمعت بين البأس والندى، وداورت بين الحياة والردى

قال عيسى بن هشام: ثم التفت الباشا إليّ وقال: أسرع بنا نحو البيت لألبس ثيابي

وأتقلد حسامي وأركب جوادي، ثم أعود إلى القلعة فألثم أذيال وليّ النعم الداوري الأعظم

Ci raccontò ʻĪsà Ibn Hišām: In sogno, mi vidi nel *deserto dell'Imām*[83], camminando fra tombe e lapidi, in una notte al chiaro di luna, il cui splendore offuscava le stelle del cielo. Infatti la sua luce era così splendente che, infilando una perla, la si sarebbe vista come un granello di polvere.

Fra me e me, in mezzo a quelle tombe, sopra a quelle lapidi, riflettevo sulla boria e l'arroganza dell'uomo, la sua superbia e il suo vanto, gli eccessi nella lagnanza, il suo essere smodato nel desiderio, pieno di arie per se stesso, ignaro della propria futura sepoltura, orgoglioso e superbo. Nella propria arroganza ed illusione, egli alza il naso al cielo e si sforza di penetrare l'universo, ritenendosi grande per ciò che ha accumulato, e aspirando con ciò alla regalità. Ma la morte lo ha costretto, e ora quello stesso naso si rivolge ad una delle crepe nella sua tomba, celato sotto la lastra di pietra su cui è incisa la sua gloria. Proseguii i miei passi, meditando, girando intorno e riflettendo, e ricordandomi dei miei passi sopra le sabbie del deserto, come disse il saggio poeta Abū'l-ʻAlā'[84]:

"Cammina con passo leggero
perché mi sembra che la superficie terrestre

83 L'autore si sta riferendo ad una precisa zona del Cairo, meglio conosciuta come *zona dell'Imām Šāfiʻī*, a cui correntemente ci si riferisce con il nominativo semplificato di *zona dell'Imām*. Vi è ubicato il mausoleo del celebre santo e discendente del Profeta, *Šāfiʻī* (767-820) appunto, il quale è circondato da un grande cimitero, fuori dalle mura della città. Cfr Allen R., *A Period of Time. A study and translation of Hadith ʻIsa Ibn Hisham by Muhammad al-Muwaylihi*, Ithaca Press, 1992, p. 105. Si veda anche Hamza ʻA.L.*, Adab al-Maqāla al-Saḥafiyya fī Miṣr*, al-Qāhirah, Dār al-Fikr, 1964, p. 34.

84 Abū'l-ʻAlā' al-Maʻarrī (973-1057), uno dei più grandi poeti della tradizione classica, celebre per la cecità che lo afflisse fin dall'infanzia, e per le sue poesie malinconiche e raffinatissime. Per informazioni più dettagliate, si consulti Glassé C., *The New Encyclopedia of Islam*, Rowman Altamira, 2003, p. 278.

sia fatta di questi corpi
ed è brutto per noi, se ci hanno preceduto i nostri avi
e gli antenati molto tempo fa
cammina, se puoi, nell'aria, e pian piano
e non pavoneggiarti sopra ai resti mortali degli uomini"[85]

Infatti bussavo all'età del pentimento, e così anch'io resi il passo più leggero. Fra quegli stessi morti, e in tutta quell'abbondanza di cadaveri e corpi esanimi, bocche a cui spesso gli amanti si erano rivolti per uno dei loro baci, e venduto la dolcezza del Kawṯar[86] per la loro dolcezza, già ora si mescolano alla polvere della terra, e i loro incisivi si mischiano fra i sassolini e la ghiaia. Rimembrai quelle guance la cui invidia per il colore roseo aveva fatto piangere lacrime di rugiada, il loro cuore avvampante del fuoco dell'amore. Colui che ne era privo, era fermo come un amato di fronte ai fuochi, e ben visibile come Ibn Mā' al-Samā' di fronte a un campo di papaveri.[87] Da esse stillava l'acqua del pudore e della giovinezza. Ma è già stata chiusa l'era della loro bellezza, proprio come si chiude un libro: è per loro arrivato il verdetto del destino, ed ora formano un unico strato sulla faccia della terra.

Mentre mi trovavo immerso in tali riflessioni morali e ammonimenti, in tali pensieri e ragionamenti, meditavo su ciò che di più meraviglioso accade, e mi meravigliavo dei cambiamenti del tempo; completamente assorbito in pensieri sui fatti sorprendenti del destino, mi auguravo di essere condotto da Dio sulla giusta via della ricerca dei segreti della rinascita e della resurrezione, quand'ecco che ci fu un terribile sconquasso alle mie spalle, al tal punto che mancava poco sopraggiungesse anche la mia, di morte. Mi voltai, terrorizzato e allarmato, e vidi che una delle tombe si era spaccata. Un uomo ne era uscito: alto di statura, imponente, distinto e pieno di dignità. Possedeva un'eleganza solenne e maestosa, e una bellezza nobile e

85 I versi riportati possono essere trovati in Al-Maʻarrī A.ʻA., *Siqṭ al-zand*, al-Qāhirah, Būlāq, 1948, p. 1021.

86 Nome proprio riferentesi ad uno dei fiumi del Paradiso, citato nella *sūra* 108 del Corano, la quale, appunto, prende il nome di *Sūrat al-Kawṯar.* Di esso si dice che *"la sua acqua è più bianca della neve e più dolce del miele".* Cfr. Luxenberg C., *The Syro-Aramaic Reading of the Koran,* Verlag Hans Schiler, 2007, *p.* 293.

87 Ultimo re della dinastia lahmide di al-Ḥīra, conosciuto anche con l'appellativo di Abū Qābūs, che regnò approssimativamente fra il 580 e il 602 d.C. Celebre per la pelle molto scura, in questo passo viene accostato ad un campo di papaveri, in modo che l'allusione al forte contrasto cromatico renda in maniera estremamente efficace l'idea della contrapposizione fra i corpi esanimi che abitano lugubremente il cimitero, e le forti passioni che li avevano animati in vita.

distinta. Rimasi folgorato per la paura e lo sgomento, di un fulgore come quello di Mosè nel giorno del crollo della montagna[88].

Appena rinvenni dallo svenimento e mi ripresi dallo sbalordimento, presi a darmela a gambe levate; lo sentivo chiamarmi, e lo scorsi che mi inseguiva, sicché alla fine mi fermai, obbedendo alla sua richiesta per paura che mi facesse del male. Ebbe luogo così una conversazione fra di noi, la quale si svolse ascoltando e raccontando ora in turco, ora in arabo:

L'uomo del sepolcro: Qual è il tuo nome, o uomo, e quale la tua professione? Che cosa ti porta qui?

Pensai tra me e me: Invero, quest'uomo è da poco stato interrogato dai due angeli, poiché domanda secondo le loro procedure.[89] *"Che Allāh mi liberi da questa angustia, e allarghi per me la strada in modo da salvarmi dalla richiesta del rendiconto"*, pensai, *"proteggendomi dalla terribile punizione"*.

Poi mi rivolsi a lui e dissi:

'Īsà Ibn Hišām: Mi chiamo 'Īsà Ibn Hišām, e il mio mestiere è l'arte della scrittura. Sono venuto qui per trarre insegnamento dalla visita alle tombe del cimitero, poiché per me è di insegnamento più che la predica del pulpito.

L'uomo del sepolcro: E dov'è la tua penna, signor maestro 'Īsà, e dove il tuo quaderno?

'Īsà Ibn Hišām: Io non sono uno scrittore del *ḥisāb*[90] o del *dīwān*[91], ma sono uno scrittore di

---

88 L'episodio si riferisce alla consegna delle tavole dei dieci comandamenti a Mosè, ed è descritto al versetto 143 della *sūra* 7 del Corano. In esso si legge: *"E quando Mosè venne al Nostro luogo di convegno, e il suo Signore ebbe parlato, disse: 'O Signor mio, mostraTi a me, affinché io Ti guardi'. Rispose: 'No, tu non Mi vedrai, ma guarda il monte; se rimane al suo posto, tu Mi vedrai'. Non appena il Suo Signore si manifestò sul monte esso divenne polvere e Mosè cadde folgorato"*.

89 Due angeli, Munkar e Nakīr, che secondo il Corano sarebbero incaricati di condurre l'interrogatorio dei defunti nella loro tomba, al fine di certificarne la retta fede islamica. Tale inquisizione consiste nella formulazione delle seguenti domande: *"Chi è il tuo Dio? Chi è il tuo Profeta? Qual è la tua religione?"*. Chi non risponde correttamente è costretto ad un lungo periodo di sofferenza all'interno dell'oculo, fino al Giorno del Giudizio (trad. arab. *Yawm al-Qiyāma*), in cui gli saranno definitivamente spalancate le porte dell'Inferno.

90 Termine riferentesi all'intero campo dell'aritmetica, e, in questo contesto, all'ufficio ministeriale che si occupa dei calcoli ai fini dell'amministrazione egiziana, sorta di ministero del tesoro. Si veda Allen R., *A Period of Time. A study and translation of Hadith 'Isa Ibn Hisham by Muhammad al-Muwaylihi*, Ithaca Press, 1992, p. 108.

91 Lemma di origine probabilmente persiana, dotato di numerosi significati. In questo contesto, l'autore si riferisce all'ambiente istituzionale dove venivano conservati i registri e gli scritti utili alla memoria storica ma soprattutto all'amministrazione pubblica. Si veda a tal proposito Sourdel D., *Le vizirat 'abbāside de 132/750*

compilazione, e un autore.

L'uomo del sepolcro: Mi basta così, o autore, ora vammi a cercare dei vestiti e fammeli portare dal mio destriero Dahmān.

‘Īsà Ibn Hišām: Ma signore mio, ditemi dove abitate, perché non lo so.

L'uomo del sepolcro (disgustato): Per Dio, dimmi, in che paese vivi? Non sembra neanche che tu sia egiziano. Infatti non vi è nessuno nel paese che non conosca la dimora del Pascià Aḥmad al-Manīkalī[92], il ministro del servizio militare egiziano.

‘Īsà Ibn Hišām: Credimi, o Pascià, io sono uomo di pura stirpe egiziana, e tuttavia non so dove abiti, in quanto le abitazioni in Egitto hanno incominciato a non venir più riconosciute con il nome del proprietario, ma con il nome della strada in cui si trovano, della via, e il numero civico. Se avrete la cortesia di spiegarmi la strada per casa vostra, la via e il numero civico, mi affretterò verso di essa e verrò lì, come avete richiesto.

Il Pascià (alterandosi): E' chiaro che sei nient'altro che un pazzo, signor scrittore! Da quand'è che le case hanno numeri con i quali essere riconosciute? Sono forse queste disposizioni legislative od ordinamenti militari?[93] Per prima cosa porgimi il tuo mantello, così mi coprirò con quello, e accompagnami dritto fino a casa.

Disse ‘Īsà Ibn Hišām: Così gli cedetti il mio mantello; e di questi tempi è cosa comune l'essere derubati da un borseggiatore di strada, ma dall'abitante di una tomba...!

Indossò il mantello, superbo e riluttante, dicendo:

Il Pascià: Necessità fa legge. Ho indossato cose più adatte di questo mantello mentre venivo accompagnato per strada dal gentiluomo, il compianto Pascià ’Ibrāhīm[94], travestiti e camuffati durante le notti che trascorrevamo nella città, per informarci autonomamente riguardo alle condizioni di vita dei cittadini. In ogni caso, ora qual è il piano? Come facciamo a entrare?

‘Īsà Ibn Hišām: Che cosa intendi?

Il Pascià: Ti sei dimenticato che siamo nell'ultimo terzo della notte, e non vi è chi mi possa

---

a 324/934, Damas, Institut Français de Damas, 1961.

92 ’Aḥmad Pāšā al-Manīkalī fu il Ministro della Guerra durante buona parte del regno di Muḥammad ‘Alī. Cfr. Rāfi‘ī ‘A.R., *‘Aṣr Muḥammad ‘Alī*, al-Qāhirah, Maktabat al-Nahḍa al-Miṣriyya, 1951, pp. 191, 308.

93 Il Pascià fa numerose volte riferimento a termini e concetti che riflettono quella che fu l'amministrazione turca dell'epoca di Muḥammad ‘Alī.

94 Il figlio di Muḥammad ‘Alī, al quale vennero passate le redini dell'amministrazione egiziana, ma che morì ancor prima del padre, nel 1848, passando a sua volta l'incarico a ’Ismā‘īl. Si distinse per aver condotto campagne militari vittoriose contro i Wahhabiti in Arabia e contro le forze ottomane in Siria. Per ulteriori informazioni, si rimanda alla nota 13 del capitolo primo.

riconoscere con questo mantello addosso quando saremo presso le porte della città, e in più non conosciamo la parola d'ordine: come potranno aprirci le porte??
'Īsà Ibn Hišām: Mio signore, come non conoscevate la storia dei numeri civici, e non ne avevate mai sentito parlare in vita vostra, così io non so nulla di parole d'ordine, e non ne ho mai sentito parlare.
Il Pascià (deridendolo con una fragorosa risata): Non te l'ho forse detto? Sei certamente di un altro paese se non sai che la *sirr al-layla* è la parola stabilita dalla cittadella ogni notte per il controllo delle sentinelle presso le porte, le quali non permettono a nessuno di andare in giro di notte, a meno che non si conosca la parola d'ordine stabilita per l'autorizzazione all'apertura delle porte. Essa viene esposta segretamente dal governo a colui che la richiede per assolvere ad alcune faccende durante la notte. Viene cambiata di notte in notte, per cui una notte potrebbe esserci la parola "lenticchie", un'altra notte "verdura", un'altra ancora "colombe", un'altra "galline", e così via.
'Īsà Ibn Hišām: Dalle tue parole mi par di capire che sei tu quello che non è di stirpe egiziana; infatti noi non ne sappiamo nulla di queste parole d'ordine se non che sono cose da mangiare, e non si è mai sentito che esse possano essere un'autorizzazione per la gente che vuole andare in giro di notte. In ogni caso è già quasi giorno, e di sicuro non ci servirà la faccenda delle parole, né questa né altre.
Il Pascià: Veditela tu, allora.

Disse 'Īsà Ibn Hišām: Ci incamminammo per strada, e il Pascià prese a darmi ulteriori informazioni riguardo se stesso: mi riferì notizie sui conflitti e gli gli scontri a cui aveva assistito con i suoi occhi e su quelli di cui aveva sentito parlare, riportando tutto ciò che gli pareva riguardo alle imprese di Muḥammad 'Alī, e al coraggio di 'Ibrāhīm.
Continuammo in quella maniera fino a che arrivammo, con la luce del giorno, allo spiazzo della cittadella. Ci fermammo così per una sosta, sistemandoci comodamente e recitando sommessamente la prima *sūra* sulla tomba di Muḥammad 'Alī. Si rivolse poi alla cittadella con un discorso dell'eloquenza turca:
"O tu, fonte di grazia, rovina dei tiranni mamelucchi; tu, casa del possesso e fortezza del regno, fonte di orgoglio e di potenza, altura di eccellenza, rifugio del bisognoso, protezione di chi cerca rifugio, tesoro delle brame, massima aspirazione del desiderio, dimora dell'eroe valoroso, sepolcro del nobile re; o tu, fortezza, quanti hai riscattato e liberato con generosità! Con carità hai graziato chi era in catene, e quanti hai dominato superbamente! Hai

sguainato spade, hai unito assieme prodezza e munificenza, hai ingannato la decadenza con la vitalità."

Disse ʻĪsà Ibn Hišām: Poi il Pascià si voltò verso di me e disse: *"Affrettiamoci verso casa; prenderò i miei vestiti, mi cingerò di spada e prenderò il mio destriero, poi tornerò alla cittadella, e bacerò la traccia di colui che è il dispensatore delle più grandi benedizioni".*[95]

2. "Al-šurṭa aw al-būlīs"

الشرطة أو البوليس

ولما غادرنا ساحة القلعة انحدرنا في الطريق، وبينا نحن نسير؛ إذ تعرض لنا مُكار يسوق حماره وقد راضه الخبيث على التعرض وسد الطريق على المارة، فكلما سرنا وجدنا الحمار في وجهتنا والمكاري ينبح بصوت قد بُحَّ حتى أمسك بذيل صاحبي يقول له

المكاري (للباشا)**:** اركب يا أفندي فقد عطلتني وأنا أسير وراءك منذ ساعتين.

الباشا (للمكاري)**:** كيف تدعوني أيها الشقيُّ إلى ركوب الحمار وما رغبتُ فيه قط وما دعوتك في طريقي! وكيف لمثلي أن يركب الحمار الناهق، مكان الجواد السابق

المكاري: وكيف تنكر إشارة يدك التي دعوتني بها، وأنت تتكلم مع صاحبك في طريق الإمام وقد دُعيت مرارًا من السائرين فلم أقبل منهم، ولم ألتفت إليهم لارتباطي ، معك بتلك الإشارة، فاركب معي أو أعطني أجرتي

الباشا (وهو يدفع المكاري بيده)**:** اذهب عنا أيها السفيه فلو كان سلاحي معي

95 Tali erano gli appellativi con i quali ci si rivolgeva a Muḥammad ʻAlī durante il suo governo. Si veda a tal proposito Deny J., *Sommaire des archives turques du Caire*, Cairo, Royal Geoghraphical Society of Egypt, 1930, p. 562.

لقتلتك

المكاري (متسافهًا في القول)**:** كيف تجسر على هذا الكلام! فإمَّا أن تعطيني أجرتي

وإما أن تذهب معي إلى القسم وسترى هناك ما يعاقبونك على تهديدك إياي بالقتل

الباشا (لعيسى بن هشام)**:** إني لأعجب من صبرك على هذا الفلاح السفيه الذي

استرسل معنا في سفاهته ووقاحته، فهلمّ فاضربه بالنيابة عني حتى تريحه من عيشته وتريحنا منه

عيسى بن هشام: كيف يكون ذلك وأين القانون وأين الحكام؟

الباشا: ما لي أراك قد شقَّ الخوف قلبك وقطع الهلع أنفاسك، أيعتريك الخوف

وأنت معي، إن هذا لعجيب منك

المكاري (مستهينًا)**:** العفو! العفو! من أنت ومن غيرك، ونحن في زمن الحرية لا

فرق بين الصغير والكبير، ولا تفاوت بين المكاري وبين الأمير

الباشا (لعيسى بن هشام)**:** ويحك هلم فاضربهُ أو دعني أقتله

عيسى بن هشام: أنا لا أضرب أحدًا وأنت لا تقتل أحدًا ما دمت معي، واعلم أنه لا تصدر منا مخالفة أو

جنحة أو جناية إلا والعقاب من ورائها، فلا تعجب من طول صبري واحتمالي، وأقول لك ما قاله الخضر

لموسى عليه السلام: ﴿إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا * وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا﴾، والطريقة

للتخلص من سفاهة .هذا السفيه أن أعطيه شيئًا من الدراهم فيتحول عنا إلى سوانا، وأنا أسأل لله أن يبلغنا

بيتك بالسلامة

الباشا: لا تعط هذا الكلب النابح درهمًا واحدًا، وقد أمرتك أن تضربه، فإن لم

تفعل فأنا أتنزل لِضربه وتأديبه، والفلاح لا يصلح جِلْدُهُ إلا بجَلْدِه

قال عيسى بن هشام: ثم أمسك الباشا بعنق المكاري وأوسعه ضربًا، وأخذ المكاري يستغيث وينادي: يا

بوليس يا بوليس! وأنا أجتهد في إنقاذه من مخالبه وأستعيذ بالله من شر هذا اليوم، وأقول للباشا: ليس هذا مما يُحمد عقباه، فاتَّق لله أيها الأمير في عباد لله، فما أتممت هذا القول حتى رأيته اشتد به الغضب وتغلبت عليه الحدة فتغير وجهه، وانقلبت حَماليقه، وتقلصت شفته واتسع منخره وضاقت جبهته، فخفت أن يحمله جنون الغضب على البطش بي مع المكاري فتداركت أمري وقلت له: مثلك — أدام لله عزك — لا يتنزل لمثل هذا الفعل، فأنت أرفع قدرًا من أن تمس بيدك الشريفة مثل هذه الجيفة، فسكَّنت بذلك من حدته، وعمدت إلى المكاري فوضعت في يده دُريهمات على غير علم من الباشا وطلبت إليه أن ينصرف عنّا، فما ازداد اللئيم بذلك إلا استغاثة بالشرطة واستنجادًا بالبوليس

الباشا (لعيسى بن هشام)**:** ألم أقل لك إن الفلاح لا يصلحه إلا الضرب! ألم تعلم أن غاية ما ينتهي إليه أمره في رفع الألم عنه أن يعلو صياحه استغاثةً بالمشايخ والأولياء! ولكن قل لي بالله، هل بوليس هذا الذي يناديه ويستغيث به وليٌّ جديد؟

.**عيسى بن هشام:** نعم إن هذا البوليس هو وليّ الأمر احتلت فيه القوة الحاكمة

الباشا: لست أفقه هذا المعنى، فأوضح لي حقيقة هذا البوليس

عيسىبن هشام: هو « القواس**»** الذي تعرفه**.**

الباشا: وأين هذا« القوَّاس» الذي لا يسمع النداء، فإني أرغب في حضوره ليتلقَّى أمري في هذا الشقي.

المكاري: يا بوليس! يا بوليس

الباشا (لعيسى بن هشام : هلم إلى مساعدته في نداء القوَّاس

قال عيسى بن هشام: فقلت في نفسي: كيف أنادي البوليس وأنا أحمد لله على سكوته وسكونه، وهو بمقربة منا لا يكترث بنداء المستغيث، ثم التفتُّ إلى الباشا وقلت له: إن البوليس هو الذي تراه أمامنا وليس يفيد

فيه الآن صياحٌ أو نداء فإنه مشتغل ببائع الفاكهة كما ترى، ولما لمح المكاري البوليس أمامه أسرع إليه وتبعَه من تجمَّع حولنا من النظَّارة، فوجدوه واقفًا، وفي يده منديل أحمر قد امتلأ بأصناف متنوعة مما جمعه في صباحه من باعة الأسواق في محافظته على النظام وهو لاهٍ بصاحب الدكان يأمره أن يضع في داخلها ما عرضه في خارجها من عيدان القصب وفي يده عود منها يهدده ، به ويهزه في وجهه هزَّة الرمح، ثم هو يضاحك من جهة أخرى طفلًا على كتف امرأة. ويناغيه، حتى إذا أقبلنا نحوه أقبل علينا والمنديل في يد وعود القصب في الأخرى

البوليس(للجمع)**:** ما هذا الصياح في الصباح، وما هذا النداء وما هذا العناء، كأن

كل واحد من الأهالي يجب أن يكون له واحد من البوليس خاص بخدمته!

المكاري: أغثْني« يا سعادة الجاويش» فإن هذا الرجل ضربني ولم يعطني أجرتي,

.وأنت تعرفني في هذا« الموقف » وتعرف أنني لست ممن يتشاجر أو يتخاصم.

الباشا: خذ أيها القواس هذا السفيه وضعْهُ في السجن حتى يأتيك أمري فيه**.**

البوليس للمكاري: من أين ركب معك هذا الرجل يا مُرسي؟

المكاري: ركب معي من جهة الإمام

الباشا للبوليس: ما هذا الإبطاء في تنفيذ أمري! أسرع به إلى السجن.

البوليس (ضاحكًا هازئًا): أظنك أيها الرجل من مجاذيب الحضرة في الإمام هلمّ معي إلى القسم، فإن هيئتك تنبئ عن إفلاسك وعجزك عن دفع الأجرة

قال عيسى بن هشام: وجَذَب الشرطيُّ صاحبي من ذراعه، فكاد يُغمى عليه من الدهشة فلم يدر ما يصنع، وأودع البوليس ما كان في يديه من الفاكهة وغيرها عند الرجل الذي أودع المكاري حماره عنده، وسارصاحبي مسحوبًا بذراع الشرطي، والمكاري خلفهما، والجمع على أثرهم إلى القسم, فلما وصلوا إليه وصعدوا السُّلم بدأ

المكاري يَصرخ ويصيح ، فقابله أحد عساكر المراسلة فضربه ليسكته؛لأن حضرة المعاون غريق في نومه،
فدخلنا جميعًا في حجرة الصُّول لضبط الواقعة فوجدناه يأكل والقلم في أذنه وقد نزع طربوشه و خلع نعليه وحلّ
أزرار ثيابه

Come lasciammo il piazzale della cittadella, scendemmo in strada stando per conto nostro; quand'ecco che ci apparve un affittatore di muli[96] che aveva addestrato il proprio mulo ad intromettersi tagliando la strada ai passanti, sicchè ogni volta che procedevamo ci trovavamo l'asino davanti, con lo sciocco esasperante al suono di rauche grida. Infine ghermì il lembo del vestito del mio compagno di viaggio, e gli disse:

Il mulattiere: Orsù, cavalcalo, mio signore, poiché mi sono fermato e sto camminando dietro di te ormai da due ore.

Il Pascià (al mulattiere): Come puoi osare invitarmi sul dorso di un asino! Non l'ho mai richiesto, e non ti ho chiamato per strada! Di sicuro non sarò io a guidare un asino ragliante, al posto di un destriero veloce!

Il mulattiere: E come puoi tu negare la tua stessa chiamata, fatta mediante un segnale della tua mano, mentre parlavi con il tuo compagno sulla s*trada dell'Imām*[97]! Sono stato chiamato più volte dai viandanti ma non mi sono curato di loro a causa del legame che avevo con te in seguito a quel tuo gesto con cui mi hai impegnato! Per cui, adesso, o sali con me, oppure risarciscimi la mia tariffa.

Il Pascià (scacciando il mulattiere con la mano): Vattene, miserabile di un mulattiere, ché se avessi avuto la mia arma con me ti avrei ammazzato!

Il mulattiere (facendo lo scemo durante il discorso): Come ti permetti di farmi questo discorso! O mi dai la mia tariffa, oppure verrai con me al dipartimento, e lì vedrai come ti puniranno per avermi minacciato di farmi fuori!

---

96 Uomo che presta un mulo in cambio di denaro, per il trasporto di merci o persone, detto anche *ḥammār* o *baġġāl* (da *himār* , “asino” e *baġl*, “mulo”). In questo passaggio si tratta semplicemente di un accattone, la cui presenza si trova ad essere perfettamente in linea con il genere della *maqāma*, per il suo dare luogo ad episodi picareschi animati da figure truffaldine e reprensibili.

97 Si rimanda alla nota 83.

Il Pascià (a ʻĪsà Ibn Hišām): Invero sono sbalordito dalla tua pazienza verso questo contadino insignificante che persevera con la sua stoltezza e la sua impudenza in nostra presenza, perciò, orsù: picchialo al posto mio fino a quando non l'avrai scacciato; lo solleverai dalla sua vita, e noi saremo sollevati lontano da lui.

ʻĪsà Ibn Hišām: Come sarebbe a dire? E la legge? E il giudice?

Il Pascià: Cosa sto vedendo? Il tuo cuore è forse scosso dalla paura e il tuo respiro bloccato dall'ansia? E' possibile che tu abbia paura pur stando con me? Non hai ragione di essere intimorito.

Il mulattiere (sprezzante): Perdono! Perdono! Chi diavolo sei tu, e chi è l'altro con te? Siamo nell'epoca della libertà senza discriminazione fra il grande e il piccolo, senza disuguaglianza fra un mulattiere e un principe.[98]

Il Pascià (a ʻĪsà Ibn Hišām): Accidenti a te, svogliato! Picchialo, o lasciami ucciderlo.

ʻĪsà Ibn Hišām: Io non picchierò nessuno e tu non ucciderai nessuno fintanto che sei con me, e sappi che non possiamo commettere nessuna contravvenzione, o reato, o perpetrazione di delitto[99] senza esserne poi puniti severamente. Per cui non stupirti di quanto grandi siano la mia pazienza e la mia sopportazione, e anzi ti riferisco ciò che disse al-Ḫiḍr a Mosè, la pace sia con lui:

"Invero, se non sei paziente con me, come potrai sopportare cose di cui non hai acquisito la conoscenza?"[100]

Il solo modo per sbarazzarsi della follia di questo stolto è dargli qualche *dirham* in modo che si stacchi da noi e vada da altri, e ci conceda così Allāh di arrivare alla tua dimora in pace.

Il Pascià: Non darò un solo *dirham* a questo cane abbaiante, e già ti ho comandato di

98 Tema cardine dell'intera opera, lungo la quale riecheggia senza sosta il concetto di uguaglianza di tutte le classi di fronte alla legge, che, con i nuovi valori della modernità, avrebbe dovuto portare al progressivo abbandono di ogni sorta di distinzione raggiunta attraverso la ricchezza o il ceto sociale.

99 Termini legali che denotano una violazione del codice in ordine di gravità crescente.

100 Versetto 72 della diciottesima *sūra* del Corano, detta anche *Sūrat al-Kahf* (trad. it. *sūra della caverna*). Fra i versetti 60 e 82, è narrata la storia dell'incontro fra Mosè, desideroso di acquisire tutta la conoscenza del mondo, ed un misterioso personaggio, chiamato al-Ḫiḍr, indicatogli da Dio come l'unico uomo che la possiede. Per apprendere tale conoscenza, Mosè è disposto a seguirlo in un lungo cammino, pullulante di episodi che non riesce a comprendere, e di cui rimane turbato. Essi sono narrati con chiarezza in Burckhardt T., Ibn Arabi M., *La sapienza dei profeti*, Edizioni mediterranee, 1987, pp. 126-128.

picchiarlo, perciò: o esegui il mio ordine, oppure mi abbasserò a picchiarlo io stesso e lo castigherò, ché il contadino non è virtuoso nella propria pelle, ma nella propria flagellazione.

Disse ʻĪsà Ibn Hišām: In seguito il Pascià prese il mulattiere per il collo e gliele diede di santa ragione, e questi prese ad invocare aiuto e gridare: *"Būlīs! Būlīs!"*[101]

Mi sforzai di liberarlo dalle sue grinfie, salvandolo, quel giorno, dal peggio, e dissi al Pascià: *"Questo è ciò per cui non si elogia la conseguenza di quello che hai fatto. Possa tu temere Allāh, o Principe, ed essere al Suo servizio."* Appena finii questo discorso vidi l'intensificarsi della sua ira, e la sua collera prendere il sopravvento; il suo viso si era alterato, gli si erano rovesciati gli occhi, contratte le labbra, dilatate le narici, ristretta la fronte, e avevo paura che lo scatto d'ira lo avrebbe portato ad assalire me assieme al mulattiere, perciò rimediai la mia situazione e gli dissi: *"Come te - che Allāh conservi il tuo bene - nessuno si è abbassato ad una tale azione, poiché voi siete troppo alto per toccare con la vostra nobile mano questa carogna."* In questo modo lo calmai dalla sua ira, mi recai dal mulattiere e misi nella sua mano degli spiccioli senza che il Pascià se ne accorgesse, e gli chiesi di allontanarsi da noi, cosa che aumentò le sue grida verso la *šurṭa* e le richieste di aiuto verso la *būlīs*.

Il Pascià (a ʻĪsà Ibn Hišām): Non ti ho detto che il contadino non rinsavisce se non con le botte?! Il massimo a cui è arrivato, dopo che è stato tolto il dolore da lui, è l'aumento del suo schiamazzare. Ha aumentato le proprie grida invocando i santi e i protettori! Comunque, per amor di Dio, dimmi una cosa: questa *būlīs* che invocava e di cui chiedeva soccorso... E' una nuova autorità?

ʻĪsà Ibn Hišām: Questa *būlīs* è la nuova autorità competente che si occupa del potere governativo.

Il Pascià: Non mi va bene questa spiegazione. Spiegami meglio cos'è.

ʻĪsà Ibn Hišām: E' il *gendarme* per come lo intendi tu.

Il pascià: E dove sarà mai questo gendarme che non sente un'invocazione di aiuto? Vorrei che arrivasse, in modo da ricevere i miei ordini per quel che concerne questo criminale.

---

101 Termine che corrisponde all'inglese *police*, e che in questo contesto è simbolo dei cambiamenti sociali, amministrativi e politici dell'Egitto sotto il mandato britannico. Tale lemma, infatti, pone la realtà presentata in netta contrapposizione con l'epoca del Pascià, il quale inizialmente non riesce a capire che si tratta della *šurṭa* (la "polizia", per come essa viene definita in lingua araba), che lui però intende ancora come *gendarmeria*, in riferimento alla gendarmeria turca.

Il mulattiere: *Būlīs! Būlīs!*

Il pascià (a ʻĪsà Ibn Hišām): Ecco, dagli una mano a chiamare il gendarme!

Disse ʻĪsà Ibn Hišām: dissi fra me e me: come chiamerò la polizia? E ringrazio Allāh per la sua quiete e il suo silenzio, ché il poliziotto non si sta curando delle chiamate di aiuto di coloro che stanno intorno. Poi mi rivolsi al Pascià e gli dissi: *"Ecco, il poliziotto è quello che vedi davanti a noi, anche se non stanno destando la sua attenzione tutte queste urla e gli schiamazzi. Infatti si sta occupando del fruttivendolo, come vedi."*

Tuttavia, poiché il mulattiere si era accorto del poliziotto davanti a sé, si affrettò verso di lui, seguito dalla folla che stava assistendo alla scena. Lo raggiunsero, e nella sua mano aveva un fazzoletto rosso riempito di diversi generi di cose che quella mattina aveva raccolto dai venditori del mercato, suoi protetti, di cui controllava la corretta amministrazione. Si stava infatti occupando del proprietario della bottega, al quale aveva ordinato di mettere all'interno ciò che aveva esposto all'esterno in quanto a fusti di canna; e con essi, che erano nella sua mano, era tornato a minacciarlo, scuotendoli davanti alla sua faccia con un movimento come di giavellotto. Poi si girò dall'altra parte, ridendo, e parlava dolcemente ad un bambino sulle spalle di sua madre. Nel frattempo noi ci avvicinavamo a lui, e lui si avvicinava a noi, il fazzoletto nella sua mano, e la canna nell'altra.

Il poliziotto (alla folla): Cos'è questo chiasso che abbiamo stamattina? Come mai questa richiesta di aiuto e tutto questo trambusto? E' come se ognuno dei cittadini volesse avere un singolo membro della polizia al proprio servizio!

Il mulattiere: Ahimè! Aiutami, Sua Eccellenza il Sottufficiale! Quest'uomo mi ha picchiato e non mi ha dato la mia ricompensa. Tu mi conosci in questo posto, e sai che non sono uno di quelli che litigano o piantano grane.

Il Pascià: O gendarme, sottometti questo sfacciato e chiudilo in prigione fino a quando non ti arriva il mio ordine al riguardo.

Il poliziotto al mulattiere: Da dove ti è giunto quest'uomo, Mursī??

Il mulattiere: E' venuto dalla *zona dell'Imām*.

Il Pascià al poliziotto: Cos'è questo indugio nell'esecuzione di un mio ordine! Sbrigati, e portalo in prigione!

Il poliziotto (ridendo con ironia): Penso che tu, o uomo, sia uno degli *attirati dal ḥaḍra*[102] della *zona dell'Imām*. Avanti, con me in dipartimento! Il tuo aspetto, infatti, rivela la tua miseria e la tua incapacità di risarcire il compenso, a causa della quale respingi il pagamento.

Disse ʻĪsà Ibn Hišām: Il poliziotto tirò il mio amico per il braccio, al punto che questi stava per perdere i sensi per lo sgomento, e poiché non si può sprecare ciò che si ha ottenuto, mise al sicuro ciò che aveva preso dal fruttivendolo, e che era nella sua mano, custodendolo presso il ragazzo al quale il mulattiere stesso aveva dato in custodia il proprio asino. Il mio amico camminava strattonato al braccio dal poliziotto; il mulattiere li seguiva, e la folla subito dietro, alla volta del dipartimento. Una volta giunti, e salita una scala, il furbacchione cominciò a strillare e chiamare aiuto; davanti a lui stava uno dei soldati della corrispondenza, che lo picchiò perché stesse zitto, poiché il Signor Commissario di Polizia era affogato nel sonno. Entrammo tutti insieme nell'ufficio del Sottufficiale per stilare un verbale sull'accaduto. Lo trovammo che stava mangiando, con la penna dietro l'orecchio. Aveva tolto il suo *ṭarbūš* [103], sfilato le scarpe e aveva sbottonato l'abito.

---

102 Termine con il significato di "presenza", ampiamente utilizzato dai mistici con il senso di "essere nella presenza di Allah". Fa riferimento ad un complesso insieme di pratiche legate alla tradizione *ṣūfī*, che si basano sulla recitazione ritmica di sermoni, poemi religiosi, e l'invocazione dei nomi di Allah, il tutto accompagnato da un ritmo concitato creato attraverso la percussione del *daf*, o tamburo a cornice. Tali pratiche hanno come scopo l'avvicinamento spirituale a Dio, assieme ad uno stato psicofisiologico di trance. Per informazioni più dettagliate si veda McDonald D.B., "Ḥaḍra." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Ed.: Bearman P., Bianquis T., Bosworth C.E., Van Donzel E., Heinrichs W.P. Brill Online, 2014. Ultimo consulto: 05 Giugno 2014 <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/hadra-SIM_2609>

103 Tipico copricapo maschile di lana o seta, spesso di colore rosso scuro, dal cui centro pende il caratteristico cordoncino. Probabilmente originario della città marocchina di Fez, ma diffuso in tutto il mondo arabo, il suo uso è attestato in Egitto a partire dal XVII secolo.

3. Conclusioni

Nei capitoli precedenti, il presente elaborato si è proposto di analizzare in maniera generale l'opera *Ḥadīṯ ʻĪsà Ibn Hišām* secondo diversi parametri: la sua collocazione all'interno del contesto storico-sociologico; i rapporti intessuti con la tradizione e con la modernità della cultura e della storia letteraria araba; la sua posizione all'interno di un'ottica di incontro con la cultura occidentale; lo sforzo dell'autore nell'intento di produrre un lavoro dotato di un certo spessore letterario.

Quest'ultima parte, invece, vuole essere una lente di ingrandimento sull'opera di al-Muwayliḥī, che può essere compresa più a fondo solo entrando nel vivo del testo. Ci proporremo quindi di esaminare tali brani, proposti nel tentativo di offrire un assaggio dell'opera, con lo scopo di delucidare in maniera ancora maggiore tutto ciò che fin'ora è stato detto.

La prima parte del racconto ha inizio con una lenta introduzione in cui il narratore, ʻĪsà Ibn Hišām, ci informa in maniera ambigua, misteriosa e accattivante di essersi visto in sogno, mentre passeggiava nel cimitero della zona del Cairo denominata *Imām*, da noi meglio identificata come la zona dell'*Imām Šāfiʻī*[104]. Egli si trova assorto in pensieri riguardanti l'arroganza dell'uomo, e, riflettendo fra sé e sé sull'impotenza nei confronti della morte, rimembra i versi del grande Abu'l-ʻAlā' al-Maʻarrī, il poeta classico che al-Muwayliḥī ammirava enormemente, al punto che si dice avesse appeso una sua immagine in una delle stanze della sua casa.[105]

Questa ammirazione viene esternata più volte lungo tutta l'opera, attraverso l'inserimento di brani tratti da alcuni dei suoi più eccellenti poemi. Il primo di essi, esibito nell'*incipit* di *Ḥadīṯ ʻĪsà Ibn Hišām*, risulta estremamente consono all'interno dell'atmosfera introspettiva, malinconica e sinistra che caratterizza la primissima parte dell'opera. Può essere interessante notare come, in questa parte, la ricerca della solitudine, le riflessioni sull'esistenza e sulla morte, il tema del cimitero, le immagini tenebrose, ed un certo gusto per il lugubre, ricordino alcuni dei più frequenti temi del movimento romantico e preromantico europeo, ed inglese in

---

104 Si rimanda, a questo proposito, alla nota 83.

105 Cfr. Allen R., *A Period of Time. A study and translation of Hadith ʻIsa Ibn Hisham by Muhammad al-Muwaylihi*, Ithaca Press, 1992, p.105.

particolare[106], alle cui opere al-Muwayliḥī potrebbe essere stato introdotto durante la permanenza a Londra.

Altrettanto interessante è notare come essi si accostino con perfetta naturalezza ai cupi e malinconici versi del poeta cieco[107], i quali sono inseriti con maestria all'interno dell'opera, a imitazione di una vera e propria *maqāma*, nella cui composizione classica è infatti frequente l'inserimento, qua e là, di parti poetiche.

Oltre alle altissime immagini poetiche, notiamo che il testo risulta ricco di rimandi alla tradizione coranica e popolare, che al-Muwayliḥī utilizza come spunti per l'elaborazione di metafore e allegorie di grande potere espressivo. Si pensi, per fare un esempio, alla citazione del *Kawṯar*, il fiume paradisiaco in cui si dice scorra latte e miele, la cui dolcezza viene superata da quella del trasporto amoroso degli amanti, che però *"ora già si mescolano alla polvere della terra, e i loro incisivi si mischiano fra i sassolini e la ghiaia"*[108].

Il tutto è immerso in una cornice narrativa dallo stile estremamente alto e raffinato, dove l'autore dimostra di padroneggiare abilmente l'uso di un *saj'* elaboratissimo ed altamente musicale. Il suo fine riguarda principalmente l'esibizione di un certo virtuosismo stilistico, con una strizzata d'occhio alla tradizione, ed un intento di tipo descrittivo. Quando infatti il racconto si fa più interessante e ricco di avvenimenti improvvisi e inaspettati, ecco che anche lo stile si appiana, semplificandosi ai fini di una narrazione estremamente snella, moderna, e straordinariamente efficace.

Quando, infatti, un terribile boato attira l'attenzione di 'Īsà, e da una bara squarciata fa la propria uscita, o potremmo meglio dire una pomposa entrata in scena, il corpo non più esanime del Pascià Aḥmad al-Manīkalī[109], segue una brillante conversazione caratterizzata da un linguaggio piano e semplice, immediato. In essa il *saj'* è già sparito, avendo esaurito il proprio fine descrittivo. Tale conversazione è ricca di fraintendimenti, per i quali è evidente che il Pascià non si troverà a proprio agio nelle successive escursioni assieme al narratore-protagonista, in una Cairo oramai completamente cambiata e, per certi aspetti, snaturata. Il fatto che le abitazioni della città non vengano più riconosciute ed indicate attraverso il nome

106 James McPherson (1736-1796), grande esponente del movimento preromantico inglese e celebre autore dei *Canti di Ossian*, è uno dei massimi esempi di una letteratura dal gusto lugubre e malinconico.

107 Ossia Abu'l-'Alā' al-Ma'arrī, per il quale si rimanda alla nota 84.

108 Si veda la traduzione a p. 32.

109 Per il quale si rimanda alla nota 92.

dei loro proprietari, ma attraverso il nominativo di via e numero civico, sono infatti una testimonianza forte ed efficace del totale stravolgimento urbanistico avvenuto in quella che oramai è diventata una metropoli di stampo europeo, oltre che simbolo di un disorientamento ed uno straniamento dall'essenza stessa della città, se non addirittura dai suoi valori tradizionali.

D'ora in poi non si fa più riferimento al sogno del narratore-protagonista; tuttavia, i personaggi sono stati inseriti nella narrazione con tale maestria che il lettore non ci fa più caso, ed è pronto a seguire i due compagni nella loro passeggiata verso l'abitazione del Pascià.

Una volta che questi discutono su un altro aspetto non condiviso della città egiziana, ossia la *sirr al-layla*, ecco che un ulteriore elemento balza all'attenzione del lettore: il Pascià, per spiegare l'uso della parola d'ordine in un'epoca in cui di notte era usanza l'imposizione del coprifuoco, racconta che spesso, assieme al compagno ’Ibrāhīm, essi si recavano di persona nella città, camuffati e travestiti per non farsi riconoscere, per accertarsi in maniera precisa delle condizioni del popolo.

Tale dettaglio, così esplicitato, non può che risultare squillante, come un campanello d'allarme, alle orecchie del lettore: è la prima, e la più velata, di una serie di critiche verso l'amministrazione egiziana, di cui si confronta “il prima” e “il dopo”.

Ben presto ci si rende conto con più precisione della strada intrapresa, da questo punto di vista, dall'autore. Quando infatti ‘Īsà e il suo compagno si trovano in un fastidioso impaccio, causato da un mulattiere che, esperto nella pratica dell'accattonaggio, li infastidisce, segue un vivace e irriverente ritratto delle forze di polizia del Cairo, che sembrano costituite non tanto da protettori della legge, ma da approfittatori della propria autorità.

Quando fa la propria entrata in scena un poliziotto che, inizialmente si appropria gratuitamente dei prodotti dei commercianti con scuse improvvisate, e poi finge di non sentire il richiamo della folla infuocata in richiesta di aiuto, il netto contrasto fra la scena di un pascià, il quale, dall'alto del proprio prestigio, si abbassa a valutare personalmente le condizioni della gente, e quella di un semplice poliziotto lamentantesi delle richieste di aiuto dei cittadini, appare imbarazzante. L'immagine, infine, di un commissario di polizia, impossibilitato a compiere il proprio lavoro poiché *“affogato nel sonno”*[110], e di un

110 Si veda la traduzione a p. 44

sottufficiale scoperto in un atteggiamento di eccessivo rilassamento sul posto di lavoro, non fanno che completare l'esilarante quadretto raffigurante la nuova amministrazione egiziana, pervaso da un senso di increscioso decadimento.

Le caratteristiche di straordinaria innovatività presenti nella narrazione dell'opera *Ḥadīṯ ʿĪsà Ibn Hišām* appaiono in questi brani particolarmente evidenti. Esse esprimono le qualità visionarie di un autore che, in un'epoca storica di crisi, ma anche di risveglio, di declino, ma anche di rinascita, di assoggettamento, ma anche di riscoperta, ha saputo fare tesoro della forza della propria tradizione per creare qualcosa di autenticamente identitario, seppur proiettato verso la modernità. Il fatto che tale opera sia stata inserita nel sistema scolastico delle scuole secondarie del mondo arabo conferma la consapevolezza, acquisita già dai tempi dell'autore, del suo valore imparagonabilmente fondativo, tale da farlo considerare uno dei classici della letteratura araba moderna, come afferma lo stesso Maḥmūd Taymūr nel 1926:

"If we wish to talk about modern narrative style, we find only Ḥadīṯ ʿĪsà Ibn Hišām. [...] *It is the first work to appear in contemporary narrative literature which is worthy of being placed with complete impartiality in the front rank of our narrative writings."*[111]

Certo è che quest'opera è rimasta nella storia della letteratura araba come un diamante incastonato nella roccia, il quale, dopo più di cento anni, brilla ancora di luce propria. L'occupazione britannica e i soprusi delle forze occidentali potranno in seguito aver imposto le proprie condizioni, politiche ma anche culturali, sull'Egitto, fucina di tale diamante, ma mai più, da questo momento in poi, potranno imporre le proprie vittorie su una letteratura di tale spessore.

111 Taymūr M. in *Revue de l'académie arabe de Damas,* 1926, p. 262.

BIBLIOGRAFIA:

ABU HAYDAR J., *Maqāmāt Literature and the Picaresque Novel*, in «JAL», vol. V, 1974.

AGOSTON G., MASTERS B.A., *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, Infobase publishing, 2009.

AL-ḪULŪṢĪ Ṣ., *al-Mūnūlūğ al-dāḫilī fī Alf Layla wa-Layla*, al-ʻArabī, 1980.

AL-MAʻARRĪ A.ʻA., *Siqṭ al-zand*, al-Qāhirah, Būlāq, 1948.

AL-MANFALŪṬĪ M.L., *Muḫtārāt al-Manfalūṭī*, al-Qāhirah, Maṭbaʻat al-Saʻāda, n.d.

AL-MUWAYLIḤĪ ʼI., *Spies, Scandals, and Sultans: Istanbul in the Twilight of the Ottoman Empire*, trad. Allen R., Rowman & Littlefield, 2008.

AL-MUWAYLIḤĪ M., *Ḥadīṯ ʻĪsà Ibn Hišām*, al-Qāhirah, Dār al-Maʻārif, 1943 e 1947.

ID., *Miṣbāḥ al-Šarq* n. 21, 8 settembre 1898.

ID., *Mi* n. 31, 17 novembre 1898.

ID., *Mi* n. 112, 12 luglio 1900.

ID., *Mi* n. 192, 193 e 196; 13 e 21 febbraio e 14 marzo 1902.

AL-RĀFIʻĪ ʻA.R., *ʻAṣr Muḥammad ʻAlī*, al-Qāhirah, Maktabat al-Nahḍa al-Miṣriyya, 1951.

AL-ŠIDYĀQ ʼA.F., *Al-Sāq ʻalā al-Sāq fī mā huwa al-Fāryāq*, Bārīs, 1855.

AL-ṬAHṬĀWĪ R.R., *Taḫlīs al-Ibrīz fī Talḫīṣ Bārīz*, al-Qāhirah, Dār al-Taqaddum, 1905.

AL-YĀZIĞĪ N., *Mağmaʻ al-Baḥrayn,* Bayrūt, Dār Ṣādir, 1966.

ALLEN R., *A Period of Time. A study and translation of Hadith ʻIsa Ibn Hisham by Muhammad al-Muwaylihi*, Ithaca Press, 1992.

ID., *La letteratura araba*, Bologna, Il Mulino, 2006.

ID., *Poetry and Poetic Criticism at the Turn of the Century*, in *Studies in Modern Arabic Literature*, Warminster, Aris and Phillips, 1975.

ID., *Some New Al-Muwayliḥī Materials*,in «Humaniora Islamica», vol. II, n.d.

ID., *The Arabic Novel: an Historical and Critical Introduction*, New York, Syracuse University Press, 1982.

BRAUNE W., *Der islamische Orient zwischen Vergangenheit und Zukunft*, Bern, 1960.

BRILL E.J., *First Encyclopaedia of Islam 1913-1936*, Brill, 1987.

BURCKHARDT T., IBN ARABI M., *La sapienza dei profeti*, Edizioni mediterranee, 1987.

CAMERA D'AFFLITTO I., *Letteratura araba contemporanea. Dalla nahḍah a oggi*, Roma, Carocci, 2010.

DE CORANCEZ L.A.O., *Histoire des Wahabis, depuis leur origine jusqu'à la fin de 1809*, Paris, Crapart, 1810.

DE MAILLET B., LE MASCRIER J.B., *Description de l'Egypte,* Genneau et Rollin, 1735.

DENY J., *Sommaire des archives turques du Caire*, Cairo, Royal Geoghraphical Society of Egypt, 1930.

ELIAS H.E., *La presse arabe*, Paris, Misonneuve & Larose, 1993.

Encyclopaedia Iranica, vol. III, Fasc. 4.

FAHMY K., *The era of Muḥammad ʻAli Pasha, 1805-1848,* in *The Cambridge History of Egypt: Modern Egypt, from 1517 to the end of the twentieth century*, vol. II, Cambridge University Press, 1998.

FAYṢAL S., *ʻAṣr al-inḥiṭāṭ*, in *al-ʻAlī Ṣāliḥ*, Bayrūt, Dār al- ʻIlm li-al-Malāyīn, 1971.

ID., *al-Adab al-ʻArabī fī āṯār al-dārisīn,* Bayrūt, Dār al- ʻIlm li-al-Malāyīn, 1971.

GEROLDS SOHN C., *Der Diwan des Labid* , Wien, 1880.

GEORGEON F., *Abdülhamid II, Le sultan calife (1876-1909),* Paris, Fayard, 2003.

GIBB H.A.R., *Studies on the Civilization of Islam*, London, Routledge and Kegan Paul, 1962.

GLASSE' C., *The New Encyclopedia of Islam*, Rowman Altamira, 2003.

GOLDSCHMIDT A., *Biografical Dictionary of Modern Egypt*, Lynne Rienner Publishers, 2000.

GOUIN E., *L'Égypte au XIXe siècle: Histoire militaire et politique, anecdotique et pittoresque de Méhémet-Ali, Ibrahim-Pacha, Soliman-Pacha (colonel Sèves)*, P. Boizard, 1847.

GRAN P., *Islamic Roots of Capitalism. Egypt, 1760-1840*, Austin, 1979.

ǦABRĀ ʼI.Ǧ., *Yanābīʻ al-ruʼyā*, Bayrūt, al-Muʻassasa al-ʻArabiyya, 1979

HABIBI E., *Le straordinarie avventure di Felice Sventura il Pessottimista*, Roma, Editori Riuniti, 1990.

HAMEEN-ANTTILA J., *Maqama: A History of a Genre*, Otto Harrassowitz Verlag, 2002.

HAMZA ʻA.L., *Adab al-Maqāla al-Saḥafiyya fī Miṣr*, al-Qāhirah, Dār al-Fikr, 1964.

HAYKAL A., *Tatawwur al-adab al-hadīṯ fī Miṣr*, al-Qāhirah, Dār al-Maʻārif, 1987.

HAYKAL M.Ḥ., *Zaynab*, al-Qāhirah, Maktabat Nahḍat Miṣr, 1963.

HOPKIRK P., *Il Grande Gioco. I servizi segreti in Asia Centrale,* Milano, Adelphi, 2004.

HOURANI A., *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, London, 1962.
ḪIḌR ʻA., *Al-Qiṣṣa al-Qaṣīra fī Miṣr*, al-Qāhirah, Dār al-Qawmiyya, 1966.
KIPP C., *The Arabian Nights in England: Galland's translation and its successors*, in «JAL», vol. V, 1974.
KHULUSI S., *Modern Arabic fiction with special reference to Iraq*, in «IC», vol. XXX, 1956.
KURZMAN C., *Modernist Islam, 1840-1940: A Sourcebook*, Oxford University Press, 2002.
LUXENBERG C., *The Syro-Aramaic Reading of the Koran,* Verlag Hans Schiler, 2007.
MARSOT A.L.S., *Egypt in the reign of Muhammad Ali*, Cambridge University Press, 1984.
MEISAMI J.S., STARKEY P., *Encyclopedia of Arabic Literature*, vol. I, Taylor & Francis, 1998.
ID., *Encyclopedia of Arabic Literature*, vol. II, Taylor & Francis, 1998.
McGREGOR A.J., *A Military History of Modern Egypt: From the Ottoman Conquest to the Ramadan War*, Greenwood Publishing Group, 2006.
MOOSA M., *The Origins of Modern Arabic Fiction*, Lynne Rienner Publishers, 1997.
MUBĀRAK ʻA., *ʻAlam al-dīn*, al-Iskandariyya, Maṭbaʻat Ğarīdat al-Maḥrūsa, 1882.
OWEN R., *The Middle East in the World Economy 1800-1914*, London - New York, 1981.
PERES H., *Origines d'un roman célèbre de la litérature arabe moderne*, in «BEO», vol. X, 1944.
PHILIPP T., *Ğurğī Zaydān, his life and thought*, Beirut and Wiesbaden, Orient-Institut der DMG-Franz Steiner, 1979.
RAMITCH A.Y., *Usrat al-Muwayliḥī,* al-Qāhirah, Dār al-Maʻārif, 1980.
SAID E.W., *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente,* Milano, Feltrinelli, 2006.
SAKKUT H., *The Egyptian novel and its main trends 1913-1952*, Cairo, The American University in Cairo Press, 1971.
SCHOLCH A., *Agypten den Agypten! Die politische und gesellschaftche Krise der Jahre 1878-1882 in Agypten*, Zürich, 1972.
ID., *Agypten in der ersten und Japan in der zweiten Halfte des 19. Jahrhunderts: ein entwicklungsgeschichtlicher Vergleich*, in «Geschichte in Wissenschaft und Unterricht», vol. XXXIII, 1982.
ID., *L'Oriente arabo nel secolo XIX (1800-1914)* in *Storia del mondo arabo*, di U. Haarman, Torino, Einaudi, 2010.
ID., *Wirtschaftliche Durchdringung und politische Kontrolle durch die europaischen Machte*

im Osmanischen Reich (Konstantinopel, Kairo, Tunis), in «Geschichte und Gesellshaft», vol. I, 1975.
SEDGWICK M.J., *Muhammad Abduh*, Oneworld Publications, 2010.
SMITH C., *Love, passion and class in the fiction of Muḥammad Ḥusayn Haykal*,in «JAOS», vol. XCIX/2, 1979.
SOURDEL D., *Le vizirat ʻabbāside de 132/750 a 324/934*, Damas, Institut Français de Damas, 1961.
TAYMUR M., *Revue de l'académie arabe de Damas,* 1926.
TOSCHI U., *Il Sudan anglo-egiziano*, Cremonese, 1942.
TULARD J., *Napoléon et la Méditerranée,* in *Français et Anglais en Méditerranée de la Révolution française à l'indépendance de la Grèce (1789-1830),* Vincennes, Service historique de la Marine, 1992.
WARE L.B., *Jurji Zaydan: the Role of Popular History in the Formation of a New Arab World-view*, Princeton University, 1973.

SITOGRAFIA:

Per il testo in arabo:
Al-Muwayliḥī M., "Ḥadīṯ ‘Īsà Ibn Hišām". Ultimo consulto: 01 Maggio 2014 <http://www.hindawi.org/kalimat/63950852/>

"Al-Muwayliḥī." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition.* Ed.: Bearman P., Bianquis T., Bosworth C.E., Van Donzel E., Heinrichs W.P. Brill Online, 2014. Ultimo consulto: 08 Maggio 2014 <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-muwaylihi-COM_0827>

Agai B., "‘Alī Mubārak." *Encyclopaedia of Islam*, *Third Edition*, Ed.: Krämer G., Matringe D., Nawas J., Rowson E. Brill Online, 2014. Ultimo consulto: 08 Maggio 2014 <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/ali-mubarak-SIM_0046>

De Poli B., "Lo sviluppo urbano nel XX secolo. Il Cairo." Materiali didattici I.S.A., Università Ca' Foscari di Venezia. Ultimo consulto: 04 Maggio 2014 <http://static.unive.it/isa/file/download/elementId/10318990>

"Jamāl al-Dīn al-Afghānī.", *Encyclopaedia Britannica.* Ultimo consulto: 04 Maggio 2014 <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/299778/Jamal-al-Din-al-Afghani>

Macdonald D.B., "Ḥaḍra." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Ed.: Bearman P., Bianquis T., Bosworth C.E., Van Donzel E., Heinrichs W.P. Brill Online, 2014. Ultimo consulto: 05 Giugno 2014 <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/hadra-SIM_2609>

Margoliouth D.S., Pellat C., "al-Ḥarīrī." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Ed.:

Bearman P., Bianquis T., Bosworth C.E., Van Donzel E., Heinrichs W.P. Brill Online, 2014. Ultimo consulto: 08 Maggio 2014 <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-hariri-SIM_2733>

Riccardi L., "Un'eco d'oriente. Sekherazada di Rimskij-Korsakov.", in «Riviste UNIMI». Ultimo consulto: 2 Maggio 2014 <riviste.unimi.it/index.php/DoctorVirtualis/article/download/544/740>

"Rifāʿa Bey al-Ṭahṭāwī." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Öhrnberg, K. Ed.: Bearman P., Bianquis T., Bosworth C.E., Van Donzel E., Heinrichs W.P. Brill Online, 2014. Ultimo consulto: 08 Maggio 2014 <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/rifaa-bey-al-tahtawi-SIM_6294>

"Risāla." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Ed.: Bearman P., Bianquis T., Bosworth C.E., Van Donzel E., Heinrichs W.P. Brill Online, 2014. Ultimo consulto: 03 Giugno 2014 <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/risala-COM_0926>

Robson, J., "Isnād." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Ed.: Bearman P., Bianquis T., Bosworth C.E., Van Donzel E., Heinrichs W.P. Brill Online, 2014. Ultimo consulto: 03 Giugno 2014 <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/isnad-SIM_3665>

Vial C., "Ḳiṣṣa." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Ed.: Bearman P., Bianquis T., Bosworth C.E., Van Donzel E., Heinrichs W.P. Brill Online, 2014. Ultimo consulto: 09 Maggio 2014 <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/kissa-COM_0523>

ID., "Muḥammad Ḥusayn Haykal." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Ed.: Bearman P., Bianquis T., Bosworth C.E., Van Donzel E., Heinrichs W.P. Brill Online, 2014. Ultimo consulto: 08 Maggio 2014 <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/muhammad-husayn-haykal-SIM_5399>